ROBERTO MANCINI

IL SENSO DELLA FEDE

Una lettura del cristianesimo

346

QUERINIANA

Introduzione

Non è così facile comprendere il senso della fede cristiana e cogliere quale sia il rapporto che sussiste tra la verità del suo messaggio e l'esistenza umana. Questo libro cerca di chiarire tale questione sul piano della riflessione filosofica delineando una lettura della prospettiva di vita che il cristianesimo schiude e non una presentazione sistematica di tutti i suoi aspetti dottrinali[1]. Un progetto di questo tipo può risultare improprio perché la filosofia sembra non avere altro da offrire se non, appunto, astratte considerazioni. Ed esse sono particolarmente inopportune e fuorvianti quando ci si propone il compito della comprensione di una fede che riguarda la vita di ognuno e il cammino dell'umanità. In

[1] Per un esempio di queste introduzioni sistematiche penso a opere ormai classiche come quelle di H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1975 [*Christ sein*, Piper, München 1974] e di K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977 [*Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i. Br. 1976].

queste pagine vorrei smentire l'ovvietà di simili conclusioni presentando una riflessione sul senso della fede cristiana che, se non è strettamente teologica, nel significato specialistico dell'aggettivo, né è di natura esegetica, nondimeno cerca un dialogo sia con la teologia sia con l'esegesi biblica. La doverosa giustificazione di questa "pretesa" comporta, da un lato, di riconsiderare il valore e l'utilità di un approccio filosofico e, dall'altro, di evidenziare l'esigenza di un ripensamento del senso della fede, anzi, nello specifico del mio discorso, del senso del vangelo come annuncio e chiave per una vita nuova.

Tra filosofia e astrazione non sussiste una scontata coincidenza. Si può semmai dire che il pensiero filosofico si serve dell'astrazione. E in ogni caso non in modo indifferenziato. Esiste infatti una cattiva astrazione che consiste nel volgere le spalle all'unicità dei viventi e ai dati dell'esperienza per personificare i concetti attribuendo a essi una vita propria. C'è invece una buona astrazione che va oltre l'esperienza diretta e i singoli dati non per liquidarli, bensì per coglierli alla luce del più ampio contesto di senso cui appartengono. Il primo tipo di astrazione è una perdita di contatto con la realtà. Il secondo è un ampliamento dello sguardo su di essa. Solo quest'ultimo tipo di astrazione rientra nel cammino della conoscenza filosofica. Infatti, a dire il vero, la filosofia è concreta, va dritta al cuore della realtà, del suo senso, del valore delle cose. Quando si riduce a essere astratta, ciò accade perché ha smarrito

la sua anima sapienziale ed è divenuta nient'altro che una tecnica.

Di ogni sapere umano si deve dire che è vivo, perspicace e fecondo a due condizioni: che sia un sapere di servizio all'umanità e alla vita del mondo, e che sia l'unione armonica di scienza e sapienza. L'astrazione arida subentra allorché si spezza questa armonia. La filosofia è il servizio della prospettiva. Poiché, infatti, per noi vedere davvero significa cogliere cose, situazioni, eventi, processi e dinamiche reali sullo sfondo di un orizzonte sensato, ogni autentica conoscenza sa riconoscere ciò che incontra e studia se sa collocare i singoli dati nella giusta prospettiva. Una prospettiva che sia non tanto inventata ed elaborata dal soggetto che conosce, quanto ricevuta dalla verità inerente a ciò che viene indagato. Così, se la filosofia smarrisce la vocazione alla ricerca della giusta prospettiva e alla sua chiarificazione fedele, diviene un gioco di esercizi logici e di invenzioni semantiche senza congruenza con la realtà e senza apertura alla verità. Si riduce a una teoria senza visione. Al contrario, la filosofia realizza una forma di autentica sapienza quando con pazienza impara a riconoscere la tessitura invisibile delle cose visibili, a cogliere lo specifico di ogni aspetto del reale e della condizione umana, a lasciare che la propria prospettiva interpretativa iniziale sia trasformata e illuminata da una prospettiva ricevuta, la cui fonte è ciò che da sempre la filosofia stessa ha chiamato verità. In questo caso la conoscenza filosofica schiude una visione che diventa accessibile e istruttiva per molti.

Ammettiamo pure, allora, che la riflessione filosofica possa svolgere il servizio della prospettiva. Che cosa succede però nel caso in cui la filosofia s'imbatte nella fede? Nell'incontro con l'eredità biblica ed evangelica il pensiero filosofico ha dinanzi a sé diverse possibilità. La prima è quella di mettere da parte questo mondo di senso in quanto si tratta di una materia religiosa rispetto alla quale la filosofia per prima si dichiara incompetente, se non proprio allergica. Qualora poi si vada oltre la rigida osservanza di ambiti disciplinari separati e non comunicanti – la filosofia da una parte, la religione e la teologia dall'altra –, allora si può giungere a liquidare la fede come una favola puerile. È quanto fa in maniera esemplare Freud nei suoi scritti più "filosofici", quelli in cui tenta di rendere ragione della prospettiva complessiva sulla condizione umana dischiusa dalla psicoanalisi. Nel saggio *Il disagio della civiltà*, commentando il fenomeno del sentimento di figliolanza creaturale nei confronti di Dio e della sua paterna Provvidenza, egli scrive:

> l'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltanto un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, venir impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento. L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a un animo amico dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita[2].

[2] S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, 209 [*Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer, Frankfurt a. M. 1978 (1ª ed. 1929)].

Le prime due possibilità rimandano dunque a una ragione che viene impiegata o in chiave agnostica o nella direzione dell'ateismo. C'è però un'altra possibilità che, all'opposto, affida alla ragione stessa il compito dell'elaborazione di una filosofia della religione e, nel caso del cristianesimo, del riconoscimento in esso della religione vera e rivelata. Nel quadro di questa impostazione l'incontro tra la filosofia e il messaggio evangelico alimenta uno specifico ambito disciplinare nel contesto dei saperi filosofici, quello appunto della filosofia della religione, talvolta sino al punto da qualificare proprio la filosofia come tale in quanto "ermeneutica dell'esperienza religiosa"[3]. D'altra parte, tale incontro apre molteplici percorsi di configurazione per una filosofia della religione cristiana.

Esiste tuttavia una possibilità ulteriore, che orienta la filosofia non verso l'ateismo oppure verso la religione, poiché piuttosto riguarda la via di una filosofia della fede e, di conseguenza, una filosofia della fede cristiana. Una simile possibilità si delinea a condizione che si mantenga la cognizione di una netta differenza tra religione e fede. Come è noto, grandi teologi del Novecento, quali Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, hanno insistito sul fatto che l'una e l'altra sono alternative tra loro: la religione è il sistema di rappresentazione di Dio e del divino secondo l'immaginazione dell'uomo; la fede invece è la risposta di affidamento degli esseri umani all'invito

[3] *Cf.* L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1992, 83-149.

e all'iniziativa di Dio. Tanto è vero che nella religione Dio risulta conosciuto, definito, vincolato dalle rappresentazioni dell'uomo, mentre la fede ha a che fare con "il Dio sconosciuto"[4]. Nel cristianesimo che risale ai vangeli e accoglie la memoria di Gesù come una Parola viva che, accolta interiormente, apre alla vita nuova, questa differenza tra fede e religione risulta congruente e necessaria. Perché la fede è non solo risposta all'invito del Padre di Gesù, ma anche critica di quelle forme religiose che pongono una divinità immaginaria e da essa traggono un'ideologia, una morale, una tradizione che sono in effetti "secessioniste". Infatti la loro radice non è la relazione con il Dio vivente, ma la separazione da lui. Prevale così il bisogno di specchiarsi in una divinità che confermi, senza passare per alcuna conversione o rinascita, l'uomo così com'è. È a tale secessionismo che si rivolge la denuncia di Gesù: «Avete annullato la parola di Dio con la vostra tradizione» (*Mt* 15,6).

Il senso della contrapposizione tra religione e fede sta tutto nell'alternativa tra il riferimento a un dio immaginato dagli uomini e l'adesione al Padre di Gesù, grazie a cui uomini e donne nascono a vita nuova. In questo secondo caso «Cristo non è più oggetto della religione,

[4] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 21-27 [*Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1954]. La stessa espressione ricorre anche nelle opere di María Zambrano: *cf.* soprattutto *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001 [*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991 (1ª ed. 1955)].

ma qualcosa di totalmente diverso: è veramente il Signore del mondo»[5], cosicché i cristiani pervengono alla completa libertà, che è anche «libertà dalla religione»[6]. Se questa alternativa e la critica della religione in nome della fede sono ben note da tempo e ritenute quasi scontate, altrettanto nota è anche, ormai, quella che definirei la replica normalizzatrice a tale istanza di differenziazione. La replica sottolinea che comunque e di fatto ogni fede prende forma storica in riti, comportamenti e organismi collettivi e proprio per questo deve tradursi in una configurazione religiosa della vita. Perciò la dicotomia tra fede e religione sarebbe astratta e non permetterebbe di vedere che la prima trova nella seconda non la sua contraffazione, ma la sua naturale espressione[7].

Per tutti coloro che trovano ragionevole questa replica è chiaro che una filosofia del cristianesimo si prospetta necessariamente come la filosofia di una religione.

[5] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, 378 [*Wiederstand und Ergebung*, Kaiser, München 1950].

[6] *Ibid*., 379.

[7] Per un esempio di riflessione che evita di riprendere l'alternativa in questione, correlando organicamente fede e religione, rimando alla prospettiva offerta da Italo Mancini, in particolare al volume *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986³ (1ª ed. 1968), 93-112. Anche di fronte alla proposta del cristianesimo non religioso di Bonhoeffer Mancini, nonostante un grande apprezzamento per la sua testimonianza, resta perplesso. Egli sottolinea in particolare che Bonhoeffer non ha sviluppato «le conseguenze ecclesiologiche di questa impresa», lasciando aperta la domanda «che cosa rimane della chiesa?»: I. MANCINI, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, 343.

Ritengo invece che l'alternativa debba essere mantenuta anzitutto in considerazione del fatto che il rischio di degenerazione della fede in una ideologia secessionista si sia mostrato storicamente non solo possibile, ma assai frequente. Perciò, senza un criterio di discernimento si finisce quasi fatalmente nell'autoequivoco e nella falsificazione del cristianesimo. La riprova dei pericoli che comporta la mancanza di questo discernimento sta nel fatto storicamente cronico per cui l'organizzazione religiosa della civiltà, della società e della chiesa stessa è tale che «noi non sappiamo organizzare il nostro mondo in modo da lasciare a ciascuno uno spazio possibile»[8]. La mancanza di giustizia: ecco un sintomo inconfondibile dell'inautencità dell'assetto religioso di una collettività. Questa constatazione non è affatto inficiata, anzi è confermata, dalla sottolineatura del fatto che sono esistiti ed esistono regimi atei che brillano per la loro iniquità. Se si va a guardare il loro apparato ideologico di legittimazione, si vede che simili regimi sono sempre religiosi, nel senso che pongono al centro della vita collettiva delle "divinità" a cui è dovuta obbedienza assoluta: il capo, il partito, la nazione, il progresso.

La facilità con cui ci si dimentica dell'alternativa tra religione e fede[9] è tutt'uno con quella per cui non si

[8] R. Williams, *Il giudizio di Cristo. Il processo di Gesù e la nostra conversione*, Qiqajon, Magnano 2003, 79 [*Christ on Trial. How the Gospel Unsettles Our Judgement*, Darton, Longman & Todd, London 2000].

[9] Un esempio di questa disinvoltura analitica è rintracciabile nei contri-

considera sospetto che credenza religiosa e iniquità convivono volentieri e tendono ad alimentarsi a vicenda. Spesso tale dato storico è preso quasi per scontato e noto, oppure è ignorato, ma in ogni caso non è approfondito nelle sue cause. Questa miopia analitica è resa possibile in gran parte da un'altra insufficienza, dovuta al modo in cui si svolge la critica alla religione. Infatti accade non di rado che chi è critico verso il mondo religioso si limiti alla denuncia e alla polemica, senza ascoltare le esperienze alternative di fede vissuta e incarnata, senza spingersi più in là nell'elaborazione concettuale del senso di queste alternative. Così la critica si ferma a metà e il discorso, poggiato su un equilibrio instabile, non può che ritornare indietro sino alla pacifica accettazione della categoria di religione. La critica si svolge e va fino in fondo se si dispiega una filosofia della fede che sappia ascoltare, riconoscere e

buti raccolti in J. Derrida – G. Vattimo (edd.), *La religione. Annuario filosofico europeo*, Laterza, Roma - Bari 1995. Tra essi la sola eccezione è offerta nel saggio di Vincenzo Vitiello, *Deserto ethos abbandono. Contributo a una topologia del religioso* (pp. 135-168) nel quale si segue uno schema contrappositivo che differenzia la fede di Gesù dalla religione instaurata da san Paolo, proponendo però di cogliere in Gesù stesso soltanto una fede interiore. Proprio per questa lettura, che spezza illegittimamente l'interiorità e l'azione, la coscienza e le vicende della storia, la filosofia del cristianesimo delineata da Kant (che peraltro si presenta a sua volta come filosofia della religione) secondo Vitiello «rappresenta il *luogo* nel quale l'esperienza della parola di Gesù – non quindi del cristianesimo di Paolo – trova la sua più alta e coerente *interpretazione*». Il risultato più negativo di una simile prospettiva sta nel fatto che essa riconferma il pregiudizio secondo cui la fede non può avere altra incarnazione storica che la religione.

interpretare le forme di vita concrete eppure non religiose della comunità di Gesù nella storia. L'alternativa tra fede e religione è preziosa e necessaria come principio euristico per imparare a riconoscere quale sia la forma storica di vita generata dalla fede, se tale forma non è di tipo religioso. La religione non è l'incarnazione della fede, questa richiede anzi una forma di incarnazione alternativa.

Quali sono allora i frutti della fede fedele? La mia riflessione cercherà una risposta a questa domanda sulla via di una *filosofia della fede*. La formula è chiaramente polemica non nei confronti della *filosofia della religione* intesa come ambito disciplinare nel quale convivono le più diverse prospettive interpretative, bensì nei confronti della filosofia che riporta la fede alla religione, non importa se per farne l'apologia o per screditarla. Nella formula che qui propongo resta la consapevolezza dello scarto tra filosofia e fede, dunque tra filosofia e annuncio evangelico. Un approccio filosofico non è chiamato a spiegare questo annuncio nel senso di riassorbirlo e risolverlo nella teoria, come se lo si potesse esaminare a un tempo dal di dentro e dall'alto. Non penso neppure a una sistematizzazione da manuale, dove l'analisi filosofica ricostruisca significati e implicazioni della fede evangelica dal principio alla fine. Il cristianesimo non è una concezione filosoficamente costruita e non si lascia riassumere in una filosofia cristiana. Bisogna riferirsi piuttosto a un evento, quello in cui il pensiero possa a un certo punto ospitare in sé un

frammento incandescente di vangelo, una scintilla della sua luce, e salvaguardare, in tanta opacità delle parole che si dicono, uno spiraglio di visione al di là della costruzione più o meno abile di teorie. Si tratta quindi di un evento di reciproco contatto. Il pensiero filosofico può far emergere il senso della fede liberandolo, per quanto possibile, dall'involucro religioso che rischia di soffocarlo e di occultarlo. Ma a sua volta la parola evangelica può attrarre il pensiero filosofico verso un orizzonte inatteso e liberante, facendo luce così, tra l'altro, sulla stessa dignità del pensiero umano[10].

La speranza che mi ha spinto a proporre le mie riflessioni in questo libro[11] è quella di contribuire ad approfondire la prospettiva di un incontro fecondo tra filosofia e fede in modo da ridurre gli equivoci che finiscono per nascondere quel messaggio cristiano che nella tradizione della nostra cultura sembra così cono-

[10] In merito rimando all'ampia riflessione proposta in G. Ferretti, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

[11] Il testo riprende, modifica e approfondisce i miei seguenti scritti: nel cap. 1, *L'anima e la promessa. Una riflessione sulla natura della fede*, in *Vita Monastica* 242 (2009) 59-78; nel cap. 3, *Riflessioni sui confini dell'esistenza*, in Aa.Vv., *Verità, esistenza, linguaggio. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano 2010; nel cap. 4, *Memoria di Bonhoeffer nel tempo della cristianità mediatica*, in *Testimonianze* 443-444 (2006) 62-69; nel cap. 5, *La logica dell'amore*, in Aa.Vv., *Per una fede critica*, a cura di A. Rossi, Edizioni L'altrapagina, Città di Castello 2009, 81-115; nel cap. 6, *Creaturalità e risurrezione. La finitezza della morte*, in G. Ferretti (ed.), *La resurrezione mistero del desiderio. Un dialogo interdisciplinare*, EUM, Macerata 2006, 147-181. Il cap. 2 è inedito.

sciuto e familiare. Le tappe del libro seguono il filo conduttore di un'alternativa radicale, sottesa a quella ora ricordata tra religione e fede. Parlo dell'alternativa tra l'angoscia di morte tenacemente insediata nel cuore dell'uomo e, al contrario, l'affidamento filiale al Padre di Gesù. Per questo i primi tre capitoli del libro riguardano, rispettivamente, la natura del credere inteso come affidamento, la conversione della percezione ordinaria del tempo e il compito umano di sostenere il confronto con la morte. Si tratta di momenti tematici preliminari e fondamentali in quanto preparano l'ermeneutica del cristianesimo attraverso un'ermeneutica di alcuni tratti salienti della condizione umana. Il quarto momento presenta lo sviluppo in senso peculiarmente cristiano di questi temi, orientandolo verso l'ipotesi di un cristianesimo non più religioso, secondo la lezione di Dietrich Bonhoeffer. Un'ipotesi che, considerata la difficoltà di trovare attuazione, si presenta come una vera e propria profezia inascoltata, se messa a confronto con il persistere delle forme religiose nel cristianesimo concepito e praticato di solito. Il passaggio successivo, nel quinto capitolo, delinea il profilo del cristianesimo riguardato come esperienza di fedeltà e, proprio per questo, come fede critica, che si incarna in forme di vita quotidiane. Il punto, di conseguenza, sta nel cercare di capire quali sono la forza attrattiva e l'energia specifica che possono consentire alla fede non un esito religioso, bensì un'incarnazione conforme alla Parola che l'ha suscitata. Prendendo sul

serio questa esigenza si giunge a ripensare in Gesù il Risorto. Nel sesto e ultimo capitolo, infatti, è affrontata la questione della centralità della risurrezione nella fede cristiana e nella sua incarnazione storica. Una risurrezione concepita come orizzonte e fonte di vita nuova già per l'esistenza umana attuale, oltre i confini della distinzione tra credenti e non credenti e anche oltre l'abitudine di rinviare e di relegare la sua eventualità sempre solo dopo la fine della vita terrena[12].

Un percorso del genere, articolato nei sei momenti ora richiamati, non è certamente sistematico, né tocca tutte le questioni principali di una filosofia della fede cristiana. Esso punta nondimeno a offrire elementi per sollecitare un nuovo pensiero su tali questioni o, forse, per promuovere semplicemente la riscoperta di quelle evidenze della fede che spesso restano paradossalmente misteriose e inaccessibili. Ciò accade a causa del sedimentarsi di una serie di ovvietà sul conto del cristianesimo che qui vorrei mettere in discussione.

[12] Lo spirito di questa prospettiva è ben riassunto dalle parole di Giuseppe Barbaglio, per il quale l'esperienza di Gesù risorto è «un'esperienza aperta come possibilità reale e non illusoria a tutti gli uomini e sperimentata di fatto da quanti anticipano realmente per grazia nella loro esistenza la risurrezione ultima. Risurrezione non solo di persone singole, ma anche di gruppi e di popoli capaci, per grazia del Risorto, di schiodarsi dal legno della croce, di creare vita anche sui campi di morte. Perché Gesù resta nel tempo il Risuscitato che risuscita»: G. BARBAGLIO, *Gesù risuscitato, "primula" di partecipata risurrezione*, in *Concilium* 5/2006, 75.

A conclusione di queste note introduttive desidero esprimere la mia gratitudine alla dott.ssa Fabiola Falappa per l'aiuto competente e paziente offerto nella revisione del testo.

1.
Che cosa significa credere

1. Con tutta l'anima

Quando qualcuno, riferendosi all'Altro invisibile, giunge a dire "credo", che cosa intende? La risposta più semplice che viene in mente, di fronte a questa domanda, suggerisce che credere, nel senso di avere e seguire la fede, è *fidarsi di Dio*[1]. Ma quanti equivoci gravano sulla natura e sulle implicazioni della fede! Per questo è necessario, sempre di nuovo, farsi carico del compito di provare a chiarire almeno qualche tratto essenziale dell'esperienza del credere. Un'esperienza che propongo di considerare non tanto come una *rappresentazione* che asserisce l'esistenza di ciò

[1] Preciso che nel mio discorso userò come sinonimi i termini "credere" e "fede", senza voler condurre qui un'analisi su ogni possibile forma di credenza e sulle dinamiche psicologiche che essa implica.

che è invisibile, quanto come una *dinamica di relazione* vissuta con tutta l'anima, come attesta la Scrittura (*Dt* 6,5), e anche come un viaggio, un processo di trasformazione della realtà o di maturazione di un grado diverso di realtà sotto l'attrazione di una promessa. Questi termini che qui risultano affiancati sin dall'inizio all'esperienza del credere – l'anima e la promessa – a mio avviso indicano, da un lato, il nucleo di soggettività che è coinvolto nel credere stesso e, dall'altro, il tipo di attrazione, di tensione e di senso che è implicato nella fede.

Nell'avvio di questo cammino è opportuno dare anzitutto uno sguardo alla tradizione di pensiero entro la quale per noi si pone la questione. Mi riferisco alla cultura filosofica occidentale propria della modernità, nell'arco più ampio di questa categoria. Il pensiero moderno, in alcune sue correnti dominanti – emerse soprattutto con l'idealismo, il marxismo, il positivismo, lo scientismo e il nichilismo –, ha rimosso i riferimenti essenziali per pensare questo spazio di esperienza: l'anima, la presenza di Dio, la promessa, la salvezza. Come in un rito tribale, il diventare adulti sembra dover passare per una mutilazione. Resta vero però, a mio avviso, che un compito fondamentale per il pensiero critico non è quello di eliminare, ma quello di ascoltare e di interpretare quanto è irrinunciabile nella nostra condizione. In particolare, si tratta di non decapitare la trascendenza che pure sperimentiamo e che, in un certo senso, noi stessi siamo. Per questo, senza perdersi

nel gioco di specchi dell'astrazione, è necessario cogliere e interpretare la logica inerente alla vita[2], per quanto misteriosa e sorprendente possa risultare.

Se ci interroghiamo sul credere o sulla fede come atteggiamento umano, ci si deve anche chiedere: chi è che crede? Chi, dentro di noi, è il soggetto del credere? La tradizione filosofica occidentale, in particolare nella sua stagione greco-antica e in quella medievale, ha sì colto nell'anima una soggettività radicale e invisibile dell'essere umano, ma per lo più l'ha ristretta entro lo schema della dicotomia che la contrappone al corpo. Tuttavia l'ascolto dell'esperienza umana può mostrare qualcosa di diverso. Ogni momento o accadimento dell'esistenza può essere un'esperienza della verità. Anche quelli più negativi. Esistono però non solo esperienze occasionali, disperse, puntuali, in cui possiamo presentire un frammento di verità, ma esperienze che sono passaggi di vita rivelativi. Qui servirebbe un'analisi in grado di mostrare il valore paradigmatico, in tal senso, di esperienze come il sogno, il dono, la promessa, il dialogo, il servizio alla giustizia e alla pace, la maturazione di un modo di morire (non il fatto della morte in sé) tale da porsi come atto della libertà. È in queste esperienze – nelle quali prende forma nuova e originale il nostro modo d'essere – che emerge la soggettività complessa e stratificata della persona umana.

[2] Sul tema della logica della vita rimando a quanto ho osservato nel volume *Desiderare il futuro. Fede cristiana e unità della speranza umana*, Pazzini, Rimini 2009.

Perché tuttavia usare un termine che appare intriso di spiritualismo? Nella prospettiva che qui propongo[3] non intendo l'anima né come un'entità separata dal corpo, né vorrei risolverne la natura in una sorta di energia presente nella persona umana[4], ma assumo tale nozione nella sua articolazione in una specifica costellazione di significati. Il primo di essi riguarda il riferimento al *mistero concreto distintivo dell'umano*, per cui l'anima è il *nucleo sorgivo, dinamico e inoggettivabile nell'essere personale di ciascuno*[5]. Siamo mille cose, ma non al modo di una somma; siamo invece un incalcolabile mistero vivente, irriducibile alla sola costituzione biologica e al condizionamento culturale, a ruoli e funzioni; siamo tale mistero sin dall'inizio e lo siamo come apertura, come novità vivente. Qui la parola "anima"

[3] Per un approfondimento della prospettiva di una filosofia dell'anima qui abbozzata rimando al mio volume *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Città Aperta, Troina 2007 e allo studio di F. Falappa, *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in María Zambrano e Martin Buber*, Cittadella, Assisi 2008.

[4] Questa direzione di pensiero è proposta da Vito Mancuso: «L'anima spirituale, che pure conduce chi la coltiva in un'altra dimensione facendolo entrare nell'eterno, è da pensarsi non come una sostanza separata che proviene dall'esterno ma come una peculiare configurazione dell'unica energia che ci costituisce»: V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007, 54.

[5] *Cf.* G. Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, 78: «L'anima è divenuta nei secoli passati l'elemento distintivo e/o lo strumento linguistico per dire la singolare identità dell'uomo, per spiegare la sua apertura al Creatore e per mantenere l'affermazione del suo destino alla comunione beatificante con lui».

sta a significare la soggettività profonda della persona, il suo volto interiore.

Strettamente legato a questo primo significato è poi quello dell'anima intesa come *unicità personale* che si esprime non solo nel corpo e nella biografia di ciascuno, ma nel modo d'essere. Siamo esseri originali e autocoscienti secondo una profondità di sentire, vedere, scegliere, patire e agire che va oltre l'io della coscienza immediata che abbiamo rispetto a noi stessi e alla realtà.

Inoltre, un terzo significato dell'anima ne mette in luce i caratteri di *trascendenza* e *integrazione*. La persona, in virtù della sua anima, può in vario modo trascendere ogni dato esterno, ogni calcolo, come pure ogni aspetto parziale o determinazione oggettivante. La persona non si risolve nei fatti esterni e neppure nei singoli tratti del proprio essere, ma può superare se stessa, uscire da sé e anche sfuggire a ciò che da fuori cerca di imprigionarla. L'anima, mentre spinge tutta la persona a trascendersi, ne sostiene e raccoglie ogni dimensione. L'anima cioè ricapitola e trascende la somma delle caratteristiche di una persona stabilendo, per come può di volta in volta, un'integrità. Se è energia, è l'energia del trascendimento e dell'integrazione dei nuclei dell'essere personale, dal corpo al pensiero, dai bisogni ai desideri, dalle emozioni ai sentimenti. L'anima è la fonte interiore dell'unificazione della persona.

Considerando questo duplice movimento di trascendenza e integrazione si può dire – ed è il quarto significato che evidenzio – che l'anima è *libertà*. Infatti la libertà

non è semplicemente un organo del soggetto, una facoltà indistinta, ma esprime e, per così dire, incarna l'unicità deliberativa di ciascuno, il suo potere di sintesi di sé e di trascendenza[6]. Tutti i significati del termine "anima" esplicitati sinora mettono in rilievo il versante dell'unicità del singolo. Ma bisogna anche vedere il versante della relazionalità, già sempre costitutivo dell'umanità di ognuno. Da questo punto di vista l'anima è quel *nucleo radicale di soggettività per cui la persona è relazione*. Relazione con l'origine della sua esistenza e della vita, ma anche relazione con ogni alterità. L'unicità non è isolamento, ma si dà solo nella correlazione di tutti gli esseri, per cui la vita è la comunione dei viventi. Ed è per la sua anima che anche una sola donna o un solo uomo può ospitare in sé un popolo, un mondo. La storia di Mohandas K. Gandhi, di Martin Luther King o di molti altri uomini e donne dimostra che, proprio quando esistono persone che hanno un'anima così grande da ospitare in se stesse la vita spirituale di un popolo intero, poi l'ordine costituito, i potenti e i fanatici non permettono che sia ospitata sulla terra una persona simile, non ne tollerano la presenza e quindi la eliminano. Nel fondo del nostro essere c'è una costitutiva tendenza alla relazione con l'altro, una disposizione originaria alla comunione che Martin Buber ha chiamato il "tu innato"[7].

[6] Su questo punto *cf.* V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, 51-53.

[7] M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993, 78 [*Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984].

Nella prospettiva evangelica questa relazionalità connaturata all'anima si specifica sul piano della filialità. Ciascuno è chiamato a divenire sino in fondo figlia o figlio del Padre di Gesù, ma in ognuno il nucleo più propriamente filiale, cioè capace di corrispondenza adeguata con il Padre, è proprio l'anima. In tal senso si potrebbe dire che *l'anima è figlia*, è la radice interiore della filialità con Dio[8]. Cioè della possibilità di corrispondenza con lui. In questo senso tale nozione serve a riconoscere e a ricordare che la persona ha in sé un nucleo che può essere sì ignorato, mortificato, seppellito e che pure resta un nucleo consonante con la divinità del Padre. Questo è l'anima. Come testimonia Maria quando inizia a comprendere qualcosa della propria impensabile nascita di madre: «L'anima mia magnifica il Signore» (*Lc* 1,46). Se è così, allora l'anima è anche la radice intrapersonale dell'assunzione piena della fraternità e della sororità con gli altri. Credo che quando Dio prova misericordia per una creatura umana, prova misericordia per la sua anima, perché è per una creatura così costituita che fare il male e cedere a esso rappresenta la massima sofferenza, la sofferenza letteralmente radicale. Il male infatti tende a recidere la radice divina del nostro essere. Questa radice della natura filiale della persona è, a mio avviso, il significa-

[8] *Cf.* G. Canobbio, *Il destino dell'anima*, 133, che riguardo al termine "anima" sostiene che «con esso non si vuole indicare una "parte" dell'uomo, bensì l'uomo nella sua relazione singolare con Dio».

to centrale nella costellazione semantica del termine "anima".

Prima di evidenziare le conseguenze, per il modo di intendere la fede, di una concezione antropologica che accolga questi significati vorrei porre in risalto quella che potrebbe essere detta la "visibilità" dell'anima. Dove si "vede" il segno della sua effettiva realtà nella persona? A mio avviso la visibilità passiva dell'anima – il suo poter essere "vista" – si dà nel fatto, non così raro come si penserebbe, che anche nella sofferenza estrema è possibile che riusciamo a esprimere una risposta d'amore alla vita, agli altri, alla situazione in cui siamo presi. Qui si coglie che esiste in noi una soggettività irriducibile sia ai fatti esterni, sia alla particolarità dei sentimenti del cuore, delle riflessioni della ragione e delle valutazioni della coscienza morale, perché è una soggettività non solo profonda e imprevedibile, ma unita, intera, originalmente ricapitolativa di tutto il nostro essere. Un simile fenomeno è clamorosamente ignorato o trascurato in molte teorie antropologiche che però in tal modo si precludono la cognizione della specificità della nostra umanità.

C'è poi una visibilità attiva dell'anima, nel senso che la consapevolezza della sua effettiva realtà fa vedere ciò che altrimenti sarebbe misconosciuto. Infatti, essa permette di cogliere la trascendenza e l'infinito valore morale di una persona. Ricordarsi che ognuno ha una sua anima serve a mantenere il rispetto nei confronti dell'inoggettivabile identità originale delle persone al

di là di tutte le forme di identificazione più o meno superficiale, dei ruoli e delle maschere, delle immagini e dei giudizi attraverso cui di solito tendiamo a ridurre, nella percezione e nella valutazione, l'umanità e l'unicità di qualcuno. Per lo più ci si rapporta gli uni agli altri seguendo schemi di identificazione che cristallizzano i soggetti umani come se fossero oggetti. Arrivare al pieno rispetto e al riconoscimento dell'identità inconfondibile e preziosa di un'altra persona è più raro, richiede una sensibilità affinata e matura, una forte memoria etica e affettiva. Così la consapevolezza del fatto che, al di là di tutto, l'altro ha una sua anima, cioè che è una libera unicità autocosciente, dunque una *persona* nel senso radicale e integrale della parola, aiuta a non cadere in atteggiamenti di pregiudizio e di riduzione del suo valore infinito. La nozione di "anima" salvaguarda la profondità della nozione di "persona" ed è un monito a non voler calcolare l'incalcolabile, rendere scontato ciò che è imprevedibile, controllare e dominare ciò che è libero.

Se si tiene conto di questa costellazione di significati, è chiaro che la fede non può che coinvolgere l'anima del credente. Quando nella Scrittura Dio chiede al popolo di ascoltare «con tutta l'anima» (*Dt* 6,5), questo appello va inteso come un invito non solo a non restare nella scissione di chi si fa attirare da altri appelli, ma anche a unificare tutti questi tratti tipici della vita dell'anima. L'invito sollecita una risposta di fede, cioè di piena adesione della persona. Il primo passo, nella riflessione

sul rapporto tra l'anima e la fede sta nel riconoscere che credere è un dinamismo essenziale dell'anima stessa. Nel credere, se davvero è un viaggio ed esso non si ferma a una rappresentazione statica e astratta, tutti i tratti sopra indicati – mistero concreto, unicità autocosciente, trascendenza che sostiene e integra, libertà, relazione filiale, radice di fraternità e sororità – sono coinvolti. Credere, per l'anima, è esprimere se stessa, vivere conformemente alla propria vocazione, perché per l'anima credere è aderire, partecipare a una comunione. Il suo essere viaggio tende alla meta di una comunione ancora sconosciuta.

Credere non è un salto nel vuoto sostenuto dall'immaginazione, è aderire a un bene che si sta sperimentando, sentendo che in esso operano un volto, una persona, un'origine. Per questo la fede è più un risveglio che un salto. Il credere non è mai radicato nella sola assenza, ma è la scoperta di una presenza nell'assenza stessa. Uno dei simboli evangelici di questa invisibile prossimità è la luce, figura che contrasta con l'idea della fede come salto nel buio: «Mentre avete la luce, credete nella luce» (*Gv* 12,36). Infatti, credere non è per credere, è per amare. E per amare in modo liberato, riuscito. Per ognuno, di fatto, l'amore è una lotta interiore tra la tendenza all'egoismo e l'impulso della generosità, tra riduzione e dilatazione, tra chiusura e ospitalità, tra distruzione e creazione. E spesso proprio per questo esso è un'esperienza di fallimento. Si possono amare cose, qualità, spazi, stagioni, ma l'anima, in tutto l'universo,

è il destinatario più sensibile e adeguato dell'amore, è unicità pura che si risveglia del tutto solo se cercata da un amore vero. L'anima è soggettività letteralmente e in tutti i sensi amabile, cioè capace di amore ricevuto, generato e comunicato. Se il soggetto umano, nel suo nucleo di identità profonda, è anima, allora per tale soggetto pensare, conoscere, cercare la verità sono movimenti che devono potersi compiere nell'incontro con una verità credibile; non solo accertabile, manipolabile, da guardare o da scrutare, da temere o da dominare, piuttosto una verità cui si deve aderire con la vita, con l'esistenza pensante, con lucida passione, con amore risanato e rinnovato. Nell'espressione "verità credibile" il riferimento al credere non si riferisce tanto alla nostra abitudine di rappresentarci una verità, quanto all'entrare con essa in una relazione di confidenza, a un viaggiare insieme aiutandosi l'un l'altro a venire alla luce. È una dinamica di gestazione e di aiuto alla nascita che è sia passiva che attiva, sia umana che divina: asimmetrica, certo, ma reciproca. La verità è la forza che ci chiama a nascere, ma essa a sua volta nasce in noi durante questo cammino, se lo svolgiamo con responsabilità fedele.

Poiché siamo apertura, tensione d'amore (mancato, sbagliato, tentato, riuscito, desiderato), allora realmente credibile per noi, per l'anima, è solo un amore che accoglie, purifica, libera e trasfigura i nostri amori, dando loro un compimento, permettendoci di giungere alla nostra riuscita di persone. Solo questo amore è cre-

dibile. Se la verità è amore, allora non conta anzitutto la sua rappresentazione concettuale o dogmatica, non conta neppure l'ortodossia, contano i frutti di bene: nell'amore non conta l'identità, contano la dinamica della sua incarnazione e l'altro, l'amato. Corrispondere a una verità che è amore significa amare in modo aperto, generoso, fedele, misericordioso. E solo aprendoci alla verità, solo lasciandola essere in noi un seme che ci trasforma, impariamo ad amare così. Ma qui occorre alzare lo sguardo per scoprire la portata di questo interlocutore maieutico dell'anima. L'amore non è anzitutto un'emozione o un sentimento; l'amore è la verità del mondo. Questo è il preciso e decisivo mutamento di prospettiva che la fede richiede.

2. Debolezza del credere

Se pensiamo lo statuto della fede e il movimento del credere in questi termini, allora possiamo escludere le vie inappropriate o contrastanti con tale visione. Mi riferisco in particolare alla logica dell'appropriazione e alla logica dell'autoaffermazione tramite la costruzione di un'identità conclusa. Occorre rinunciare al progetto di dominio, al voler fare noi la sintesi, a riportare l'anima, la verità e gli altri all'io quale misura di tutte le cose, poiché dove c'è l'io-misura, ogni vita o alterità di-

venta, appunto, niente di più che un oggetto, come ha mostrato Emmanuel Lévinas. Il vero credere è antitetico a ogni ricerca o esercizio di potenza. Spesso proprio le istituzioni religiose hanno mostrato la loro incapacità di credere e la loro naturale complicità con la potenza. Paul Ricoeur ha sottolineato come, tanto nell'esercizio della ragione quanto nell'azione e nelle nostre opere, il controllo, la padronanza, la sintesi ci sfuggono[9]. Michel de Certeau, da parte sua, ha osservato che quando tentiamo di conseguire l'unità sperimentiamo la frattura: «La frattura è una costante della spiritualità»[10]. Inappropriata appare anche la logica dell'idealizzazione. Occorre, nel pensare la fede e la fisionomia del credente, non già rappresentarsi un'eccellenza, una figura idealizzata, ma fare riferimento alla possibilità di sentirsi nella corrente vitale di un amore più grande di noi. Altrettanto fuori luogo è la logica della stabilizzazione, che Michel de Certeau chiama "fissazione": congelare, irrigidire, dislocare l'essenziale del credere, dell'anima, di Dio o della verità sono atteggiamenti che implicano sempre la perdita del nucleo vivo che si vorrebbe afferrare una volta per tutte. Non è saggio fissare le persone alla loro immagine iniziale in noi. Così con Dio. Cre-

[9] *Cf.* P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1960 [*Finitude et culpabilité*, Éditions Montaigne, Paris 1950].

[10] M. de Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina 2007, 34 [*La faiblesse de croire*, Éditions du Seuil, Paris 1987].

dere è un viaggio, non la ripetizione nel tempo della prima immagine di lui che abbiamo interiorizzato. La "debolezza del credere" emerge dalla disponibilità a superare la centralità dell'appropriazione, dell'identità, dell'ideale, della ripetizione. E rivela la sua forza nonviolenta nel rifiuto, da parte del credente, di consegnarsi a una logica di potenza.

Deve essere chiaro, d'altronde, che il credere non è neppure espressione di impotenza. Nella debolezza del credere c'è una forza nonviolenta, una libertà in atto, cosicché, a suo modo, è forte la fede che accoglie la fragilità. Anzitutto, ha la forza del resistere e del portare: resistere al nonsenso, all'angoscia; sostenere il vuoto, l'assenza, la distanza, la solitudine. La persona capace di questa forza ha conseguito un alto grado di maturità umana, tipico di un vero adulto interiore, e di integrità, con una semplicità e una interezza che vengono dal bambino interiore. Per ogni dinamismo essenziale della vita – la relazione con la propria incompiutezza, quella con l'altro e proprio con l'altro amato, come pure la relazione con Dio –, c'è sempre un vuoto, una distanza da imparare a reggere. In questo la capacità di sostenere il vuoto e l'assenza implicati nella fede è la stessa che è richiesta nelle relazioni interpersonali profonde e positive. Una relazione interpersonale è viva quando c'è la capacità di resistere alla tentazione di riempire il vuoto se la persona importante per me è lontana, di annullare la distanza già insita nel fatto che l'altro è altro da me. La fede in Dio e la fedeltà interpersonale sono simili.

La debolezza del credere non è inconsistenza, è rifiuto dell'imposizione e della seduzione. Comporta non solo la forza di resistere e di attendere, ma quella forza interiore originaria e misteriosa che permette alla persona di aprirsi per ricevere l'amore divino. Se, per contro, la forza tipica dell'essere potenti ha a che fare con l'autosufficienza, allora il credere è tipicamente debole. Ma la sua energia specifica è altrove. È nella relazione. Lo si vede già sul piano del tipo di conoscenza implicata nella fede. Infatti credere non è semplicemente non sapere. Dal punto di vista epistemologico credere semmai è una sorta di conoscenza per intimità. È un sapere fondato sulla confidenza e sull'assunzione consapevole della relazione, dove "assumere" significa accogliere, alimentarsi, portare i bisogni e i desideri a confluenza con ciò che si assume, aderire, alimentare a nostra volta, donare, donarsi, sperimentare una compresenza.

La capacità e la scelta di credere si formano nel cammino della persona, ma non si dispiegano nell'immaginario solitario di un individuo. Il credere fiorisce nella vita e nella tradizione di persone che sono partecipi di una comunità e che riconoscono in essa una condizione essenziale del loro cammino di persone. Credere è una scelta personale, ma non privata. Se la sua forza sta nella relazione e nella condivisione, allora dove c'è fede c'è una comunità. Non solo nella forma della tradizione in cui siamo radicati, quella che ci ha tramandato un racconto, una memoria, una verità riconosciuta collettivamente. Ma anche nel senso della comunità come realtà

di comunione che non si attua solo sperando o invocando insieme lo stesso Dio, ma dando consistenza e frutti al legame amorevole tra le persone, senza esclusioni. Qui è la qualità della fede a ridefinire la vita e la natura di una comunità. Infatti proprio la distensione massima dell'arco del credere spezza la comunità come luogo, la pone in una tensione di trascendimento, la spinge a inverarsi come evento di caduta delle barriere con chi è altro. Voglio dire, con ciò, che non si tratta solo di pensare il senso della fede riportandolo alla comunità, ma anche di ripensare la comunità secondo la qualità di una fede che è adesione lucida e appassionata a una verità che è amore.

Che cosa comporta l'evento della comunità in quanto evento della caduta di una barriera che separava noi dagli altri? È chiaro che la barriera non è solo e neppure per lo più di natura fisica; di solito è una barriera psicologica, simbolica, culturale, ideologica, religiosa, poi anche sociale, economica, etnica, generazionale, sessuale. L'evento della caduta della barriera che porta allo scoperto un legame positivo, una fraternità e una sororità prima impensabili, implica la capacità di condividere, senza usurparla o invaderla, la condizione dell'altro. Anzi dell'altro più lontano. Il più lontano può avere due figure distinte: il nemico, oppure l'ultimo. In entrambi i casi si tratta di figure di soggettività con cui noi non riusciamo a identificarci. Per contro, comunità si dà veramente lì dove i nemici e gli ultimi sono stati riconosciuti come fratelli o sorelle. Di volta in

volta è dato di essere ultimi per cause diverse: per condizione sociale ed economica, per istruzione e cultura, per identità di genere o etnica, per età o per autorità. Ma a nessuno è risparmiato di trovarsi prima o poi nella situazione di chi è ultimo. Perciò una comunità che non lascia nessuno nell'esilio della "ultimità" riesce a riconoscere e a onorare il volto, la storia, l'unicità preziosa di chiunque. Vedere l'ultimo, in effetti, equivale a poter vedere tutti, mentre dimenticare l'ultimo, o persino perseguitarlo, come accade sempre più spesso, significa non saper vedere veramente nessuno.

Una comunità così concepita è qualificata dalla comunione che sa vivere. Una comunione che spezza i confini angusti dello schema parte - tutto, per cui ciascuno sarebbe parte di un tutto che è la realtà comunitaria. Tale schema gerarchizza fatalmente la persona e la comunità senza riuscire invece a correlare questi due termini. Mentre nelle collettività oppressive, ciascuno è solo la parte sacrificabile di un tutto che lo supera, nelle vere comunità ciascuno è partecipe della comunione, ma resta un fine, un valore vivente incondizionato. Semmai è la comunità che si riconosce parte al servizio di un cammino e di una comunione più grande. Un'autentica realtà comunitaria rende credibile anche l'assenza come simbolo della Presenza di Dio, come spazio per la libertà della relazione e dell'incontro. Non si deve pretendere di saturare o colmare il vuoto e l'assenza ponendo la propria realtà determinata al posto dell'apertura che lascia essere l'invisibile Presenza. Questo equivarrebbe a ri-

durre l'universalità di Dio alla particolarità della propria tradizione storica. In tal caso si riesce solo a tramandare l'esclusivismo tipico della religione del figlio unico, preso, come Caino, dalla gelosia nei confronti di ogni altro possibile figlio e fratello. La difficoltà di imparare a credere, tuttavia, non deriva solo dall'assenza e dall'invisibilità di Dio, ma anche dal fatto che intanto ognuno deve fare i conti con ben altre presenze, quelle della malattia e del male, del dolore e del lutto. La fede è sempre sfidata da altre forze che spingono le persone non tanto verso un ateismo teorico – credere che Dio non esiste –, quanto verso una percezione negativa della vita.

3. Fede e antifede

Il legame originario e permanente tra noi e Dio rimane ignorato o del tutto non credibile finché domina la percezione della nostra condizione in termini di sventura e maledizione. Si tratta di una percezione che, se anche può esibire molti riscontri nei fatti della vita e nelle esperienze quotidiane, tuttavia non è né realista né lucida, perché in effetti è ispirata dalla paura e dall'angoscia. Questi sentimenti oscuri sono seminati in noi dalle ferite ricevute, dalle prepotenze subite e già dalla radicale vulnerabilità e dalla precarietà del nostro essere. Se c'è una forza che sia antitetica al credere, all'esperienza

della Presenza, se c'è una forza di separazione, questa è appunto la forza dei sentimenti oscuri, che sono tali perché tolgono luce allo sguardo interiore e deformano la percezione della realtà, restringono il cuore e gli spazi di vita, impediscono di vedere le possibilità positive della convivenza. Tra i sentimenti oscuri, che comprendono anche invidia, gelosia, odio, superbia, i più potenti sono proprio la paura e l'angoscia. Si tratta di due forze distinte, ma omogenee nella loro radice, che operano come una spada che separa le persone dal positivo che potrebbero attuare, dal bene sperimentabile, dal potere di dare risposte di vita a situazioni di mortificazione. Molte visioni antropologiche hanno trascurato la portata di queste forze, sostenendo che l'essere umano è animato da un'energia fondamentale, identificata di volta in volta nella volontà di vivere o nell'egoismo, nella volontà di potenza o nell'impulso erotico e nella ricerca del piacere, spesso però senza cogliere che angoscia e paura possono divenire le ispiratrici segrete delle nostre azioni. Hegel distingue l'una dall'altra considerando la paura come un sentimento di allarme dinanzi a un pericolo determinato, mentre l'angoscia sarebbe una sorta di paura onnilaterale, indeterminata, che investe la persona rispetto ai fondamenti e al senso della sua esistenza[11]. Se la paura colpisce il soggetto per qualche aspetto

[11] *Cf.* G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, 134-136 [*Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1980 (1ª ed. 1807)].

particolare anche se di grande importanza, per esempio nel caso della paura di perdere il lavoro, l'angoscia lo minaccia integralmente e ne compromette la posizione nel mondo, segnando negativamente il suo modo di esistere in ogni situazione.

Credo però che questa distinzione colga solo alcuni aspetti. La differenza non è solo quantitativa – quella tra una minaccia precisa e una totale – o cognitiva – quella tra una minaccia individuata e una sconosciuta –, ma è anche "ontologica". Perché l'angoscia aggredisce l'essere stesso del soggetto. Infatti la paura, per quanto abbia effetti negativi e porti chi la prova a chiudersi nei confronti dell'ambiente circostante, non nega necessariamente la possibilità di esistere anche secondo altri sentimenti e forme di contatto con la realtà. L'angoscia invece tende a totalizzare la vita interiore e consiste in una sfiducia radicale nell'essere al mondo in quanto essere in relazione. Ogni alterità assume allora contorni minacciosi; ogni rapporto si oscura: con gli altri in genere, con lo straniero, con chiunque abbia una condizione diversa dalla nostra, con il tempo, con il nostro corpo e il suo inesorabile invecchiare, con Dio stesso, con la morte. L'essere umano è un nodo di relazioni, è relazione in se stesso, ma a causa dell'angoscia è mosso da una sfiducia completa che mina ogni forma di rapporto. Perciò la sua "sostanza" relazionale di persona è disgregata. Chi è prigioniero di questo sentimento si ritrova in un isolamento mortale e, di solito senza avvedersene, agisce guidato da tale percezione oscura delle cose.

Il tratto comune ad angoscia e paura sta intanto nel fatto che i loro effetti producono un atteggiamento di chiusura e di inibizione delle possibilità di risposta positiva alla realtà. Restringono – angoscia significa angustia – la facoltà di azione e di creazione del soggetto. Quel fenomeno, familiare a molti, per cui ci troviamo nella condizione di capire ciò che sarebbe buono e giusto e al tempo stesso non diamo corso all'azione che lo metterebbe in atto, è dovuto per lo più proprio alla potenza separatrice dell'angoscia e della paura. Esse spezzano in noi l'integrità che correla il cuore e la ragione, l'anima e la coscienza morale, le intenzioni e l'azione; spezzano anche, ogni volta, la relazione di comprensione e di solidarietà tra noi e gli altri. Per questo, in particolare, angoscia e paura inibiscono il potere luminoso della compassione, che è quello di lasciarci coinvolgere dal dolore altrui e di affiancarci a chi soffre in modo da stabilire una compagnia profonda operando tutto il possibile per dare insieme una risposta positiva al male che si sta sperimentando. Inoltre, angoscia e paura tendono a confermarsi a vicenda perpetuando in noi una sfiducia totale nella vita, nella sua origine, nella destinazione che ci attende, in coloro con cui abbiamo a che fare, come pure nelle nostre stesse possibilità.

Certo, sia la paura che l'angoscia possono essere utili e giustificate. Se la paura ci avvisa di un pericolo reale, essa resta un elemento indispensabile alla nostra conoscenza della realtà. Hans Jonas ha parlato in questo sen-

so dell'esigenza di un'"euristica della paura"[12], cioè di una capacità di trovare e di cogliere i pericoli che minacciano la sopravvivenza dell'umanità per arrivare a scongiurarli, riuscendo così ad agire con autentica responsabilità. L'angoscia, a sua volta, non solo può essere il sintomo eloquente di uno stile di vita inautentico, come sottolinea Kierkegaard[13], o una tonalità emotiva rivelatrice della nostra reale condizione di esistenza, come vuole Heidegger[14], ma può darsi anche come angoscia amorevole per la sorte del prossimo, per esempio di una persona cara che si trova in pericolo. Non si tratta di scomunicare l'angoscia e la paura. Esse hanno un loro messaggio che va decifrato. Il punto, però, sta nell'esigenza per cui non possono essere questi i sentimenti che lasciamo acriticamente e inconsapevolmente prevalere. Quando angoscia e paura arrivano a guidare la vita delle persone, instaurano uno scenario interiore nel quale non si vede più alcuna possibilità di risposta positiva né all'assenza di Dio, né a ogni vicenda o evento negativo.

Il fatto che i sentimenti oscuri siano alimentati dalle molteplici esperienze del patire ci segnala che, più

[12] H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 285 [*Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979].

[13] S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1974, 619-692 [*Sygdommen til Döden*, in *Samlede Vaerker* XV, Gyldendal, Copenhagen 1982].

[14] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 306-324 [*Sein und Zeit*, Nyemeier, Tübingen 1927].

concretamente di un confronto tra il credere e il non credere immaginati come possibilità di un soggetto disincarnato e neutro, la via della fede riguarda persone vulnerabili, esposte alla sofferenza e alla morte. La scelta di credere in Dio avviene comunque sotto la pressione della richiesta di "fede" nel dolore o nella potenza del male e della morte che ci viene dal lato tragico dell'esistenza. Giungere alla fede nel senso evangelico è qualcosa che può avvenire se abbiamo scartato l'antifede. Quando siamo in situazioni di sofferenza intensa c'è sempre il rischio di aderire a quella fede rovesciata per cui si crede che il negativo della vita sia la sua sostanza, che al dolore faccia seguito altro dolore e poi la morte, che non ci sia compagnia più forte della solitudine in cui ciascuno è gettato. Come se non tanto al male, quanto alla vita in sé non ci fosse rimedio. Si impadronisce di noi un senso di abbandono, di precarietà, di perdita, di interminabile travaglio, di irrilevanza, di morte e di assurda ingiustizia patita. Nel migliore dei casi saremo completamente persi in una paralisi interiore, nel peggiore diverremo feroci nei confronti del prossimo. Allora il più grande rischio che corriamo non è nel dolore, ma nella paura del dolore; non è nella situazione di sofferenza, ma nell'angoscia che essa secerne come una nebbia assoluta dove l'anima annega.

Va da sé che, come ogni discorso o gesto rivolti al positivo tendono a risultare vani per chi è sotto la pressione del patire, così ogni possibilità di risposta vitale, per quanto realmente esistente, non è percepibile né tanto

meno credibile agli occhi di chi vede tutto nelle lenti deformanti dell'antifede. Le vie della fede autentica, della solidarietà, della compassione, della misericordia e della giustizia rimangono chiuse finché qualcuno non aiuta chi è prigioniero dei sentimenti oscuri ad affrontarli e a porre un limite nei loro confronti. Non credo si possa esortare un sofferente a uscire con le sole proprie forze da una simile distretta e ad avere fede. Occorre semmai stabilire una relazione amorevole di compagnia profonda, un incontro che sappia risalire sino all'anima delle persone. Perché in noi è l'anima che decide dell'affidarsi o del disperare, del credere in qualcuno o del ritrarsi. La prossimità amorevole è indispensabile e ciò indica che per iniziare a credere è necessario incontrare qualcuno che sia credibile per come sa amare.

L'angoscia ci fa credere che il futuro sia chiuso e il suo fatto ultimo sia la morte. L'amore ricevuto da parte di chi si fa veramente compagno, anche solo in un tratto di strada della vita, permette invece di vedere un altro futuro, fatto di bene e di comunione tra le persone. Allora si scopre che la cosa più vera e importante non è rispecchiare interiormente la potenza del male e arrendersi all'antifede, ma dare il proprio amore al prossimo, avere pensiero per qualcun altro. È così che si ritrova la via verso il senso dell'esistenza e intanto si scopre di avere nelle proprie mani un potere di risposta. Dopo di che, paradossalmente, può accadere che chi è più debole sprigioni una sua forza, chi si sentiva solo ora si preoccupa del bene altrui, quelli che erano chiusi

ciascuno nella propria sofferenza si scoprono fratelli e sorelle, chi era inconsolabile diviene fonte di consolazione, chi era disperato diventa fonte di luce per altri. Walter Benjamin ha scritto che «solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza»[15], ma nelle misteriose correnti d'amore che rigenerano la vita dovremmo riconoscere che è proprio dai disperati risorti dall'angoscia che si sprigiona la speranza più credibile. Chi viveva in condizioni di completa privazione della capacità di credere nel bene, nell'amore, in Dio, diviene simbolo vivente non di un qualsiasi avvenire, ma di un futuro buono, la cui credibilità risulta attestata dalla qualità della risposta data proprio da chi soffre e soffrendo non smette di amare.

Ha scritto Borges che «il futuro non si decide mai a essere presente del tutto senza prima fare una prova e questa prova è la speranza»[16]. Ma è chiaro che deve trattarsi, perché la prova regga, della speranza di chi conosce la sofferenza e la sconfitta che essa arreca, di chi insieme ad altri ha attraversato l'angoscia e la paura. E questo accade quando si scioglie nel cuore quella freddezza che è qualcosa di più che un sentimento di egoismo, poiché è il prodotto e la sedimentazione dell'angoscia in noi. È a causa della freddezza come

[15] W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1976, 232 [*Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955].

[16] J.L. Borges, *La misura della mia speranza*, Adelphi, Milano 2009, 15 [*El tamaño de mi esperanza*, Editorial Proa, Buenos Aires 1926].

abito interiore permanente che diveniamo automatici e prevedibili nei comportamenti quotidiani, protesi verso gratificazioni nevrotiche e impermeabili alla sofferenza degli altri. Con l'estinguersi della freddezza può fiorire una forma inedita di presenza agli altri, di prossimità. Si tratta di una prossimità appassionata e grata della loro esistenza e, d'altra parte, capace di una distanza nuova. Non la distanza incolmabile dovuta alla freddezza, bensì la distanza del riguardo che è capace di quel discernimento per cui non si vede negli altri una minaccia, o l'incarnazione di miserie, difetti e contraddizioni. Li si vede invece nella loro umanità preziosa.

Il confine immediato della svolta è individuabile nella rinascita del desiderio. Parlo del viscerale desiderio puro del cuore umano, che è desiderio di liberazione dal male e di comunione nel bene. Desiderio di amore ricevuto, ricomunicato, condiviso. Se angoscia e paura soffocano anzitutto proprio il desiderio puro, questo, una volta rinato, risana i sentimenti e permette di riconoscere, con il bene possibile e credibile, il valore degli altri e della relazione con loro. Allora si può sperare la sconfitta della solitudine mortale dell'angoscia, perché invece ciascuno comincia a intravedere la soglia di uno spazio di relazione nel quale può essere amato nella sua unicità e nella comunione in cui, dopo tutto, ci si riconosce uguali. Fratelli, sorelle.

Se l'inizio della svolta sta nella rinascita del desiderio puro, la sua maturazione coincide con l'imprevedibile e libera emersione, nel cuore umano, dell'amore

puro. Ossia di una qualità di amore corrispondente a quella del Padre. Se in noi fosse preclusa la possibilità di provare questo amore, di farne la fonte della nostra risposta alla vita, allora, in un certo senso, neppure Dio potrebbe risvegliarci a ciò che ci è del tutto estraneo. Le nostre migliori forze interiori, la compagnia amorevole di altri, la forza del desiderio puro, il risanamento dei sentimenti: tutto questo è reale e può dare corso a un cammino di liberazione, ma tende a esaurirsi se gli esseri umani non si sentono attratti da un senso e da un bene che siano più grandi della vita stessa e delle presenze che vi incontriamo. E se, in questo scoprirsi attratti, essi non sprigionano una risposta d'amore puro, una scintilla d'amore divino nel cuore umano. Da questo punto di vista, benché l'invito evangelico che Gesù chiarisce e incarna sia l'invito a diventare figli e figlie, si può dire che, anzitutto in quanto creati, ma poi anche perché potenzialmente capaci di esprimere un amore simile, siamo già figli e figlie dell'Amore. Siamo qui e ora, seppure imprevedibilmente e certo non in maniera facile e frequente, in grado di portare alla luce un amore inedito e divino. Assumere la filialità verso il Padre è possibile per chi è già radicato in essa. Anche il darsi di una comunità di fede può fiorire soltanto se il suo sguardo e le sue energie si volgono verso questa realtà originaria, per cui Dio stesso non è ridotto a un concetto e a un possesso di quella comunità, e ciò libera nella comunità stessa la forza di amare con cuore puro.

4. Ricerca del senso e scoperta della promessa

Sottolineando questa dinamica di misteriosa corrispondenza non voglio certo dire che la continuità e la consistenza delle esperienze di bene e di riscatto siano riservate solo a chi crede in Dio. Voglio dire semmai che a chiunque, per aderire a tali esperienze, è necessaria l'adesione a un senso ampio, radicale, sentito come vero, capace di una forza attrattiva tale da orientare il modo di esistere delle persone. Un senso che qui – nella maniera più aperta alle numerose vie della coscienza e dell'anima, del cuore e della ragione umana – vorrei indicare come amicizia con la vita ricevuta. Sia la risposta positiva alle situazioni di sofferenza e di mortificazione, sia la fede maturata vincendo le insidie dell'antifede possono sprigionarsi se ci portiamo nel campo magnetico dell'attrazione di questo senso radicale. Ora, al di là della prefigurazione più generale di una simile apertura, bisogna chiedersi che tipo di senso sia specificamente riconosciuto nel cammino della fede cristiana.

Il Padre di Gesù non si fa direttamente visibile, non ci dà garanzie attraverso un'esibizione del suo volto. La comunità di quanti desiderano seguire la via di Gesù deve accettare questa specie di vuoto e di distanza. Da tale condizione di povertà nella relazione con l'Altro scaturisce però non un'insufficienza, bensì un'apertura in cui la comunità dei credenti può respirare e agire in spirito di servizio verso tutti. È tipico della debolezza

del credere il dato per cui siamo nell'assenza. Vivere con fede significa saper sostenere questa assenza sentendo in essa la Presenza più importante. Se infatti si dà una Presenza, ciò non accade come fine della condizione di assenza, bensì come esperienza di dialogo e di corrispondenza nell'invisibilità. Credente è chi impara a sostenere questa paradossale solitudine nel cuore della relazione.

L'assenza di un Dio giudice o di un Essere onnipotente rientra nella logica della distanza che separa l'Alto dalla nostra inferiorità, l'Autorità dai sottoposti, il Padrone dagli schiavi, il Sacro dagli indegni. Ma l'assenza di un Dio di tenero amore è insostenibile, è uno scandalo. Chiama a una beatitudine troppo ardua: «Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto» (*Gv* 20,29). Il padre che non c'è mai è di fatto un padre che abbandona. Il peggiore dei padri. Perciò la questione della risposta che possiamo dare all'assenza di Dio è decisiva per la fede cristiana. Per la stessa ragione, come accade proprio a chi si ritrova da solo a dover sostenere lo svolgimento di una relazione, di un compito essenziale, di un amore, c'è bisogno di tornare a chiedersi quale sia il senso della fede, così come della vita intera e della storia. Ho appena detto che credente è chi impara a sostenere l'assenza e la solitudine, ma decisivo qui non è di per sé l'apprendimento della capacità di fare fronte a tale condizione. L'apprendimento stesso non avrebbe luogo se, lungo una strada così ardua, non fosse suscitato e sostenuto dalla vicinanza di Dio. Il credente sa che

non è realmente solo. Si trova solo, ma scopre di non essere solo. Il Padre ha un modo per farsi prossimo, pur nella distanza e nell'invisibilità. È il modo che chiunque, avendo a cuore qualcuno, ma trovandosi a distanza da lui, adotterebbe: quello di impegnarsi con la promessa di un futuro di comunione piena e definitiva. La promessa di restare uniti è il dono di chi parte, o fatto a chi parte, proprio per smentire la paura dell'abbandono.

Il tratto distintivo della fede biblica, da questo punto di vista, sta nella differenza per cui, mentre chi affida alla propria riflessione la costruzione del senso delle cose compie la sua ricerca elaborando una teoria, chi nella ricerca del senso a un certo momento inizia a credere lo fa realmente se e quando incontra una promessa. Nell'orizzonte dei vangeli ciò a cui il credente si riferisce non è una qualsiasi entità invisibile e sacra, è il soggetto di una promessa, anzi in Gesù è la promessa vivente, incarnata in un uomo. Tutta la storia biblica dell'alleanza, sino all'incarnazione, alla croce, alla risurrezione di Gesù stesso e alla nascita della sua comunità è la storia dello svolgersi della promessa del Padre. Promessa di salvezza, di felicità intera e irreversibile, di comunione universale. Saper vivere seguendo come filo conduttore del proprio cammino il senso della promessa di Dio è credere in forma eminente. È credere assumendo la relazione con la sua Presenza come chiave per scoprire e amare la presenza viva e preziosa degli altri, imparando a mantenere questo amore anche nella distanza, nella persecuzione, nel lutto.

Quali fonti sono disponibili quanto meno per prendere in considerazione l'ipotesi che il senso della vita abbia a che fare con la promessa del Dio vivente attestata dalla Scrittura biblica? La tradizione della comunità di Gesù si basa sulla memoria e sull'adesione nei confronti della promessa divina. Nella fede cristiana questa promessa ha la sua incarnazione in Gesù ed egli è la via per la quale ognuno può diventare co-soggetto dello svolgersi della storia del suo adempimento, fino alla piena realizzazione del regno di Dio. Ma chi non trova così attendibili queste fonti ha altri elementi per pensare di tradurre la propensione e il bisogno universalmente umani di credere in qualcuno nello specifico credere in una promessa divina di salvezza? Certo non troverà argomenti inoppugnabili, né una dimostrazione logica inconfutabile. Può trovare però nella sua esperienza almeno due tracce importanti del legame reale tra senso della vita e promessa.

In primo luogo a ognuno di noi è dato di scoprire quanto sia essenziale avere in un'altra persona qualcuno che si fa garante di un buon futuro, del mantenimento della parola data, della fedeltà nell'impegno preso nei nostri confronti come genitore, come amico, come compagno o compagna, come educatore, come collaboratore in un'azione comune. Giustamente Hannah Arendt ha sottolineato che gli esseri umani, i quali sono sempre sospesi all'incertezza di un avvenire ignoto, nondimeno hanno in qualche misura il potere di orientare il futuro nelle loro relazioni reciproche grazie all'impegno preso

in prima persona con la promessa. Essa è insieme un dono fatto ai destinatari della parola data e una scelta di responsabilità. Il potere di promettere rispetto al futuro, così come il potere di perdonare rispetto agli effetti del male subìto nel passato[17] esprimono la natura limitata eppure creativa della libertà umana. Se l'essere partecipi di relazioni interpersonali positive è l'elemento vitale della nostra esistenza, tali relazioni non si danno o restano distrutte quando viene meno la fiducia l'uno nell'altro. Proprio la relazione stabilita e orientata da una promessa è decisiva per costruire e alimentare la fiducia tra le persone. Ciò mostra che la dinamica del ricevere e fare promesse ha un valore fondamentale e ha quotidianamente a che fare con il significato e con il valore delle nostre esperienze.

Questo dato, d'altra parte, non resta a sé stante, ma ci rimanda a un'autocoscienza dell'essere persone che sappia decifrare il mistero del valore intrinseco incarnato in ogni essere umano. In secondo luogo, infatti, se consideriamo il senso e la struttura della dignità della persona umana, si coglie come in essa sia sì dato originariamente un valore incalcolabile e moralmente infinito, ma anche come tale valore sia in movimen-

[17] *Cf.* H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1987, 174-182 [*The Human Condition. Vita activa*, The University of Chicago Press, Chicago/CA 1958]. Sulle filosofie della promessa nel pensiero contemporaneo rimando a quanto ho proposto nel libro *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 2009² (1ª ed. 1996).

to e viva nella forma di un'anticipazione tendente al suo adeguato compimento. La dignità in noi è presente fin dall'inizio come una misteriosa promessa di vita buona, conforme al valore del nostro essere. La provenienza di questo dono che garantisce il futuro – non al modo di una proposizione, ma come messaggio inscritto in ogni fibra della nostra soggettività –, rimane inevidente, ma ci affida concretamente la responsabilità di realizzare la nostra unicità, di umanizzarci e di costruire un modo di esistere che non tradisca la promessa vivente che noi stessi siamo. Il senso del nostro stare al mondo non potrà non avere consonanza con tale orientamento essenziale inscritto già nella nostra dignità originaria[18]. Per riconoscere questa struttura di valore e di relazione con il futuro non c'è l'obbligo di aderire alla fede in Dio, basta saper ascoltare la paradossale e preziosa costituzione

[18] La critica più acuta, nel suo genere, opposta all'idea della dignità come dato ontologico originario della condizione umana è elaborata da Niklas Luhmann, per il quale dignità e diritti fondamentali sono niente più che istituzioni prodotte dall'esigenza di stabilizzare la convivenza non tanto tra individui, quanto tra sistemi sociali organizzativi (per esempio la burocrazia statale e il mercato). Un problema di fondo che Luhmann non affronta sta nel fatto che la sua impostazione, che riduce ogni soggettività a un fascio di funzioni e considera la società umana alla stregua di un sistema biologico, non è meno "metafisica" e arbitraria di quanto non appaia all'autore la concezione di una dignità originaria delle persone. Si veda in particolare il saggio di N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari 2002 [*Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1999].

del nostro essere[19]. È un tipo di ascolto che, d'altra parte, suggerisce una rivoluzione percettiva nel modo di considerare la stoffa temporale dell'esistenza e di cogliere l'orientamento verso la sua meta finale. E questo comporta, evidentemente, di ripensare sia la nostra intimità con il tempo, sia il confronto con quel confine della vita a noi nota che è la morte.

Il passaggio cruciale per aprirsi alla plausibilità della considerazione dell'intera esistenza nell'orizzonte di una promessa di bene e di compimento che la riguarda

[19] María Zambrano ritiene che questo legame tra nascita e promessa sia lo stesso che sussiste tra la persona umana e la verità: «È impossibile abolire la nascita e la sua promessa. La promessa di essere concepito e di venirsi insieme concependo interamente, pur senza vedere il termine, né la meta. […] L'aver percepito il reiterato palpitare del cuore come pulsazione del centro della vita resta come una cognizione indimenticabile che attende di essere rivelata […]. E ciò che più colpisce quando si sente per la prima volta questa pulsazione è la sua strana vulnerabilità, il suo scaturire come su uno strano confine col nulla o con il vuoto, con il non essere o con la morte. […] Se si è fedeli a questo sentire che fonda il semplice percepire la pulsazione del cuore come il centro della nostra vita, il suo ripetersi si mantiene come vittoria di grande rilievo, la vittoria della nostra vita, o di qualcun'altra in essa racchiusa. Un centro della vita, col suo portamento unico, senza parola alcuna. Contro di esso qualsiasi ragione rimane senza ragione alcuna, mentre la verità gli si accosta come promessa. Solo come promessa, che non accetta tanto presto di essere sposata, che aspetta ancora. E col suo essere così difende questo centro che palpita proprio sul confine, benché stando, come ancora lo si sente, rinchiuso. Ma ormai non si sente più perduto in terra straniera, nella terra indefinibile, sulla frontiera. La bianca presenza, appena percettibile, della promessa di verità veglia su di lui»: M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991, 26 e 77s. [*Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 2002 (1ª ed. 1977)].

sta in quel mutamento radicale di prospettiva che, nonostante la pressante evidenza della morte come confine estremo della vita, sa cogliere per il nostro viaggio una meta che non è il disfacimento e la distruzione. Un fine che non sia la fine. Finché si crede che siamo destinati alla tomba, nessuna promessa per l'esistenza può rappresentare un senso compiuto, adeguato all'infinito valore della dignità di ognuno e alla promessa di eternità che c'è nell'amore sincero. Proprio dinanzi a questo nodo mi sembra particolarmente importante e necessaria l'opera di una comunità, e non solo del singolo in sé, per sviluppare un percorso di maturazione che configuri un modo di esistere all'altezza della promessa inerente alla dignità umana. Una comunità capace di credere che non la morte, ma il bene, l'amore luminoso, il senso e la verità sono i compagni più adeguati e insieme la meta autentica della vita. Da questo punto di vista credere significa condividere la fede insieme ad altri dando vita a forme di esistenza comunitaria nelle quali ci si aiuta reciprocamente a seguire con fedeltà l'invito alla pienezza di umanità che Dio stesso rivolge a ognuno. Ma, se nella fede ci si riconosce chiamati a rinascere da un senso che è, nel contempo, un invito, una promessa e un dono, allora una comunità di fede è un nucleo fraterno e sororale di persone che si propongono non per una determinata identità, bensì per l'adesione corale alla responsabilità di diventare co-soggetti della promessa di Dio e testimoni della sua credibilità qui e ora. È soltanto grazie a comunità di questa natura,

capaci di passare dal culto dell'identità all'assunzione piena e gioiosa della responsabilità filiale, che la fede può divenire tradizione e che il magistero della chiesa, spesso acriticamente evocato, può riattingere alla fedeltà verso il magistero del vangelo.

2.
La scoperta del tempo nuovo

1. Il segreto del tempo

La fede cristiana propone il suo annuncio della risurrezione di Gesù come chiave di lettura, insieme, della promessa del Padre e del senso della condizione umana. A mio avviso esiste una via, fatta per gradi, lungo la quale si può riconoscere la plausibilità esistenziale e ontologica della prospettiva della risurrezione e della fede conseguente. Lo sviluppo dell'esperienza di questi gradi di coscienza, corrispondenti ad altrettanti atteggiamenti di vita, inizia forse dalla lucidità che porta a non giustificare la morte come frutto di violenza, distruzione, sparizione, annullamento, cancellazione, pena o punizione. Un simile cammino prosegue coerentemente con la responsabilità di non dare morte a nessuno e di non collaborare con la morte. In un sistema interconnesso e globale come il nostro questo significa imparare a esercitare una responsabilità politica, sociale, econo-

mica che guarda criticamente ai processi globali proprio mentre si attua nelle relazioni quotidiane e in un determinato territorio. Si tratta quindi, in un passaggio ulteriore, di sostituire l'orizzonte della morte dinanzi a noi con l'orizzonte del bene di altri. Non è insensato credere che l'amore sia più forte della morte e che la vita di qualcuno dopo la sua morte non sia stata invano se altri possono assumere e far rivivere il bene di quella persona. Nella situazione del lutto, che sempre grava su chi ne è colpito come una mutilazione della vita e del suo significato, si tratta di imparare a mantenere il dialogo con le persone scomparse: grazie a esso si rinnoverà la tessitura di ciò che noi siamo e sarà rafforzata la nostra capacità di amare[1].

È decisivo, in un cammino come questo, imparare a togliere l'io individuale dal centro, diventare esperti nell'arte di non pretendere e di non chiedere per sé. L'io costantemente collocato al centro nega lo sviluppo della nostra identità profonda, mortifica l'altro e la relazione. Decentrarsi vuol dire alimentare la vita altrui

[1] Lo spiega con chiarezza Andrés Torrés Queiruga (*Risurrezione e liturgia delle esequie*, in *Concilium* 5/2006, 134s.) riferendosi al senso della celebrazione cristiana di un funerale: «Non celebriamo l'eucaristia *per* la nostra sorella defunta, ma *con* lei (come non la celebriamo *per* Gesù, ma *con* Gesù). Il defunto non è un mero ricordo o un oggetto passivo, sordo e cieco di fronte alla nostra presenza. Sebbene invisibile per noi, egli *come* Cristo è presenza trasfigurata da Dio, amore totale. Celebrare la sua morte e risurrezione significa veramente potergli parlare, sapendo che ascolta; comunicare con lui, sapendo che ama più che mai; vivere un'identica vita, quella di Dio in tutti».

e il bene comune. Questo permette di liberare la nostra vita da quel carcere che è l'egoismo strutturale e permanente. E quando davvero si è maturato un grado così intenso di libertà, si scopre che decentrarsi è un piacere. Lo scopo del decentramento del mio io non è certo quello di concedere campo libero all'io chiuso degli altri, ma è quello di fare spazio alla loro soggettività profonda e alle correnti dell'amore generoso. È il solo modo concreto per invitare l'io del prossimo a superarsi. Ciò permetterà a ciascuno di avere cura della propria soggettività profonda, relazionale, filiale. Un altro atteggiamento essenziale da maturare interiormente è quello che ci rende capaci di non chiudere l'essere umano nel passato irreversibile e nella colpa. Una simile apertura può essere mantenuta e coltivata solo da chi ha imparato che non conviene chiudersi nella paura e nell'angoscia, perdendo la facoltà di desiderare, di amare, di uscire da se stessi per rischiare la propria vita a favore degli altri secondo il bene e per la giustizia.

Chi approfondisce questo cammino matura una lucidità che permette di vedere come, nelle esperienze della fine dolorosa di qualcosa, è latente un inizio. Il dolore, la perdita e il lutto sono troppo grandi da sopportare. Eppure non sono la fine. C'è da cercare, malgrado la sofferenza e la voglia di arrendersi, la via misteriosa lungo la quale l'essenziale continua. E quando tutto sembra perduto per sempre, non bisogna restare sordi al richiamo di una vita nuova. Questa facoltà di vedere nella fine l'inizio è ardua, davvero ai limiti delle nostre ordinarie

capacità, ma quando vi arriviamo la conoscenza della realtà acquisisce una perspicacia, una profondità e una validità inimmaginabili. Insisto qui sull'esigenza di non relegare questa profetica capacità di visione a qualche caso straordinario, lontano dai poteri comuni alla maggioranza degli esseri umani. L'acquisizione di questa facoltà, infatti, è indispensabile al cammino umano in quanto tale, dunque si tratta di una crescita necessaria a chiunque. Perché esistere, per noi, significa essere attratti da un bene, da un senso, da uno scopo della vita per cui essa riceve luce, respiro e dinamismo. Ma il campo magnetico dell'attrazione resterebbe annullato alla prima esperienza di perdita, di sconfitta, di lutto, di mortificazione o di fine che dobbiamo subire, se non ci fosse in noi, in una maniera o in un'altra, il senso del persistere o del rigenerarsi di ciò che ci attrae a vivere umanamente. Uso questa espressione del *vivere umanamente* per marcare la differenza con il mero *sopravvivere*. Nella logica della mera sopravvivenza l'assunto di partenza è in realtà che comunque la morte vince, per cui sopravvivere vuol dire soltanto differire il momento della propria morte. Frattanto, se accade che gli altri – o una relazione, una storia o un'opera – siano colpiti dalla fine, essa è sentita come definitiva, senza che si veda in ciò alcuna possibilità di un inizio. La facoltà di vedere, nelle esperienze della fine, il darsi di un inizio è propria di chi onora la grandezza della vita orientandola verso un senso che la trasfiguri e la compia, senza ridurla nell'angustia della sopravvivenza come unico scopo.

Arrivati a questo stadio nel considerare il cammino di riorientamento del modo ordinario di esistere non si può non guardare direttamente al fatto che una maturazione simile implica una *conversione nella percezione della temporalità* della nostra condizione. È fondamentale imparare a vivere diversamente il tempo. Aprirsi al futuro, cogliendo la realtà nella sua natura profonda come armonia, vuol dire considerare tutte le cose non più secondo un tempo assediato e strozzato dalla morte. Bisogna risalire, lungo le pieghe della realtà immediata, a un tempo qualitativo e intensivo, che possiede una densità e una persistenza sconosciute al tempo ovvio dell'orologio e del calendario, che sembra darsi solo per scorrere via. Non siamo affatto costretti a ritenere che la verità del tempo coincida con il suo passare inarrestabile.

Nel provare a giustificare questo mutamento di prospettiva, il filo delle mie considerazioni si svolgerà qui anzitutto riprendendo il concetto di *esperienza*, un riferimento essenziale per scorgere che la temporalità può accogliere in sé forme di *compimento*, di senso compiuto dei nostri vissuti. La parola "esperienza", pertanto, condenserà nel mio discorso il riferimento alla natura qualitativa e non solo quantitativa del tempo. A partire da questa osservazione tenterò di evidenziare che il darsi di nuclei o momenti della nostra vita caratterizzati da tale pienezza e intensità implica necessariamente l'azione della *libertà* e della *responsabilità* umane. E implica, oltre a esse, l'incontro con quelle realtà di *valore* che,

per così dire, introducono eternità nella nostra condizione di caducità. Nell'orizzonte cui guarda la mia riflessione, tempo ed eternità risultano irriducibili a un rapporto di mera contrapposizione, per cui dove c'è l'uno non c'è l'altra, poiché piuttosto essi sono coimplicati in gradi di realtà diversi che ci è dato di approfondire solo se maturiamo quell'*integrità* personale che giunge a esprimersi nell'*amore generoso* e nella *dedizione* verso gli altri. L'esistenza di una simile apertura all'eternità è, a mio avviso, il segreto del tempo. Infatti la percezione immediata e comune del fluire della vita umana e di tutte le cose resta all'oscuro di questa ulteriorità qualitativa del tempo, che è la sua capacità di articolarsi e aprirsi in maniera del tutto diversa da quella vorticosa che sembra rendere tutto precario ed effimero.

Per comprendere questa temporalità segreta ma essenziale, la cui consistenza dipende in effetti dal modo in cui ci poniamo nell'esistenza e non dal tempo in sé, bisogna abbandonare la concezione di un tempo lineare, che va dall'inizio alla fine lungo un binario unico, e cominciare a riconsiderare il significato di ciò che chiamiamo "esperienza" nella sua ricchezza. Si tratta di un tema filosofico di primaria importanza, rispetto al quale esistono tradizioni interpretative diverse, molte delle quali sono incentrate sul versante dell'esperienza come conoscenza e fonte di competenza[2]. Io qui lo

[2] Per un quadro sintetico della storia del concetto di esperienza inteso in senso gnoseologico rimando alla voce *Esperienza*, curata da G. Gian-

richiamo invece per sottolineare che, finché la struttura della temporalità è semplicemente pensata secondo la metafora fluviale dello scorrere via, il tempo appare come consumazione e l'essere nel tempo è un finire poco alla volta e, del resto, velocemente. Ogni attimo diventa così la conferma della fine e della sua ineluttabilità. Quando esistiamo al solo scopo di prolungare la nostra sopravvivenza, il tempo non è altro che un trascorrere senza profondità. Così restiamo alla superficie della realtà e di noi stessi. La percezione temporale per cui l'individuo si sente prigioniero di un'inesorabile sottrazione di tempo e di possibilità di vita, da un lato, e la logica che finalizza l'esistenza alla mera sopravivenza, dall'altro, si alimentano a vicenda.

Eppure la stessa intensità qualitativa del tempo vissuto[3] – per cui distinguiamo bene una certa esperienza (per esempio di dolore fisico) da un'altra (per esempio di gioia) anche per la percezione della rispettiva durata di ognuna di esse – indica che il tempo per noi non è come lo scorrere di momenti tutti identici e indifferenti tra loro. Questo fenomeno di differenziazione è stato riconosciuto da tutti quelli che hanno sviluppato la riflessione filosofica sulla struttura e sul senso del tempo,

nini, M.M. Rossi e A. Pieretti, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica* IV, Bompiani, Milano 2007, 3624-3642.

[3] Resta ancora istruttivo in questo senso il classico studio di E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino 2004 [*Le temps vécu*, d'Artrey, Paris 1933].

da Agostino a Kant, da Bergson a Minkowski, da Husserl a Heidegger, da Benjamin a Bloch, da Lévinas a Derrida[4]. A volte, o anche spesso, il tempo può sì darsi in questa maniera rapida e indifferenziata, ma ciò deriva dal fatto che siamo noi a essere assenti al tempo, senza un'adesione intensa ai nostri giorni, il che accade quando ci lasciamo vivere seguendo passivamente la corrente degli impegni, dei comportamenti automatici, dell'abitudine irriflessa e, in definitiva, aspettando la morte.

La temporalità specifica dell'essere umano è un incontro tra il tempo e la nostra libertà di agire, di orientarlo, di dare o riconoscere significati abitati vivendo in un certo modo piuttosto che in un altro. Per questo la temporalità umana non è solo un trascorrere, è anche un dare forma, non è solo sottrazione di possibilità di vita, è anche durata. Non va trascurato il fatto che ci è dato di partecipare a *esperienze* – e pure di contribuire a generarle – che sono dotate di un loro peculiare significato e di una loro durata specifica. Alcune di esse, nella memoria e nell'autocoscienza di una persona, rappresentano eventi particolari o stagioni di grande significato e valore. Possono durare qualche minuto, un'ora, un giorno, oppure anni. Ma al di là della quantità di tempo che abbraccia, ogni esperienza è una unità spazio-temporale del vissuto, che possiede una

[4] Per un percorso di ripresa di alcune tra queste concezioni rimando al mio libro *Il senso del tempo e il suo mistero*, Pazzini, Rimini 2005.

sua consistenza ed emerge nella sua originalità senza lasciarsi travolgere dal tempo come flusso continuo di attimi indistinguibili. Persino la nozione di esperienza esistenzialmente più povera, quella dell'esperimento scientifico, implicando l'idea della sua ripetibilità, attesta che l'esperienza stessa ha dei contorni riconoscibili: posso ripetere solo una sequenza di atti e di tempo che sia definita. Se il tempo scorresse indistintamente, di momento in momento, non potremmo nemmeno identificare un segmento di vita che sia ripetibile nel senso di riuscire ad averne uno analogo.

L'esperienza ha dunque una sua specificità e si evidenzia attraverso un prendere forma originale del tempo – legato a certi atti, eventi, scoperte, incontri – che prima era vissuto come fluire indistinto. L'unità di un'esperienza è lo spazio-tempo della sua particolarità, è insieme il luogo, la durata e il "contenuto" di un segmento della nostra esistenza. L'esperienza introduce una discontinuità e una intensità specifica nel *continuum* del tempo fluviale. In certo modo lo "sospende" non perché lo arresta, bensì perché lo dilata e lo configura in una forma peculiare, lo rende abitabile e lo trasforma in una durata che ci sorregge[5]. Ciò rappresenta la condizione che permette lo svolgersi di senti-

[5] Scrive Aldo Capitini che chi si è destato alla vita buona come possibilità concreta della vita già data «cammina fiducioso che il futuro lo sostenga come una terra»: A. CAPITINI, *Atti della presenza aperta*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, Edizioni Protagon, Perugia 1994, 129.

menti, pensieri, fatti, eventi, dinamiche, presenze e incontri ricompresi in quella che poi la memoria coglierà appunto come una stessa esperienza. Ogni particolare esperienza non è separata nettamente dalle altre o dal tempo percepito come un trascorrere, ma non è nemmeno dissolta in esso. È chiaro che il tempo non realizza questa sua modulazione da solo. Occorrono gli atti della libertà, le nostre prese di posizione rispetto alla realtà, l'espressione di un modo umano di stare al mondo. L'esperienza perciò è la risultante della mediazione tra l'ospitalità accordata dal tempo, da una parte, e la pazienza e l'azione umane, dall'altra. Parlo qui di "pazienza" nel senso di quella passività ricettiva che sta nel nostro essere trasformati dagli eventi, dalle relazioni e dalle sollecitazioni della vita; l'azione invece configura le diverse esperienze attraverso il nostro prendere l'iniziativa nelle vicende dell'esistenza e della storia.

Questa struttura dell'esperienza – quale totalità relativamente autonoma e in sé discernibile nel flusso temporale e in quanto intreccio tra il tempo che ci accoglie e il tempo che orientiamo – fa pensare che la modulazione delle sequenze temporali non sia risolvibile nel passaggio dall'inizio alla fine, nella pura consumazione di ciò che il tempo accoglie. Se fosse solo sottrazione, il tempo somiglierebbe alla sabbia della clessidra, la cui caduta non sa generare forme specifiche se non quella, fluida e sfuggente, del puro cadere. Allora è l'esperienza del tempo complessivamente considerata a rivelarsi irriducibile all'azione di un corrosivo che polverizza tutto

momento dopo momento. Se nel tempo un'esperienza si può riconoscere come esperienza definita, questo mostra che il divenire contribuisce a *generare* qualcosa che resta riconoscibile. Lo scorrere del tempo può essere letto allora, oltre che come consumazione e come un dare la morte a ciò che è, anche come una condizione del dare vita, del portare a compimento ciò che prende forma poco a poco. «Morte e risurrezione – scrive Lévinas – costituiscono il tempo»[6]. Accanto al lato del negare le cose e i viventi, va colto nel divenire temporale il lato del consentire il loro affermarsi. Nel tempo sperimentiamo sia lo scorrere via di ogni cosa, sia l'eventuale compiersi e riuscire di tendenze e di espressioni della presenza umana nel mondo. Il lato generativo del tempo si manifesta essenzialmente grazie al fatto che esso è permeabile all'azione della libertà umana; per questo sa anche prendere la forma del giungere a pienezza.

È vero che molti hanno sottolineato la natura qualitativa del tempo e la sua intimità con la libertà; ma non altrettanto riconosciuta è stata la sua capacità di ospitare forme di compimento dell'esistenza, di adeguatezza tra noi e la vita che conduciamo. Un compimento che ha la capacità di resistere all'opera corrosiva del tempo inteso come dilapidazione di sé e consumazione di tutto ciò che ospita. In particolare il rapporto tra tempo e felicità è stato per lo più considerato nel segno della

[6] E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, 294 [*Totalité et infini*, Nijhoff, Den Hagg 1961].

rarità, della fugacità, se non dell'impossibilità e della contrapposizione tra i due termini. L'uno infatti viene sempre riportato alla scarsità, l'altra alla sovrabbondanza di bene, di doni, di comunione. Ma l'analisi di ciò che per noi è propriamente un'esperienza mostra che questa è, per così dire, l'alveo spazio-temporale capace di accogliere non solo l'iniziativa della libertà in sé, che potrebbe anche rivelarsi sterile e disperdersi senza frutto, ma anche effettive dinamiche di compimento. In esse ciò che si compie a sua volta è capace di persistere o anche di trasformarsi e dunque non è sempre e comunque destinato a spegnersi. Il pervenire a compimento di una certa esperienza può essere, più che la sparizione e l'estinzione di ciò che in essa viveva, l'evento di nascita di ulteriori possibilità e forme di vita, la condizione positiva di nuove esperienze.

Si può dire che l'esperienza sia, di per sé, soltanto la configurazione formale del possibile compimento. Questa coincide con lo spazio-tempo che accoglie i diversi vissuti caratterizzati da un grado più o meno maturo di azione della libertà. D'altro canto, la struttura dell'esperienza stessa suggerisce che essa non è per principio chiusa all'emergere di un compimento che non sia semplicemente la fine di un vissuto o la morte. Questa traccia è essenziale per smentire una concezione nichilista dell'esistenza. Che il tempo umano e del mondo si svolga non solo per consumare la vita, ma anche per rigenerarla, che esso sia anche capace di forme di pienezza: tutto ciò non è irrilevante, poiché

queste caratteristiche già consentono di confutare sia la convinzione che porta a svalutare la nostra finitezza, sia il dualismo delle concezioni religiose che rinviano ogni compimento all'aldilà.

2. La durata del valore

La disponibilità del tempo e la libertà umana, da sole, non garantiscono gli elementi sufficienti al darsi, nella vita, di esperienze di pienezza e, detto nel modo più diretto, di una felicità che non sia solo una sensazione soggettiva e temporanea di benessere. Le autentiche dinamiche di compimento che "riempiono" di senso e di realizzazione umana l'esperienza sono caratterizzate da un'armonia e da una adeguatezza che riguardano sia la vita interiore della persona, sia le sue relazioni e il mondo. Tali dinamiche sono caratterizzate dal fatto che la libertà vi fa esperienza non di una realtà neutra e irrilevante, né soltanto del proprio agire, bensì di una realtà di valore[7]. Allora la libertà agisce in risposta a questa specifica realtà e scopriamo così una dimensione

[7] Sulla durata e sull'oggettività delle realtà di valore ricordo la riflessione di Max Scheler soprattutto nell'opera *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello B. 1996 [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Nyemeier, Tübingen 1927].

inedita del tempo. Cogliamo infatti la durata di ciò che davvero è valore: una persona, una relazione interpersonale, una forma di vita, una verità essenziale. Si tratta di valori indelebili, anche se possono essere dimenticati o negati per il venir meno della lucidità della coscienza umana, non perché siano valori effimeri. Il loro senso, la loro speciale forma di presenza nell'insieme della realtà, la loro forza di interpellarci sono irriducibili al tempo come consumazione e anzi ci lasciano entrare nella realtà di un tempo nuovo, permanente, paradossalmente eterno benché accessibile nella caducità e nella precarietà della condizione umana. Nel punto d'incontro tra la vita di una persona, lo sguardo del suo cuore, il respiro della sua anima e il darsi del mondo dei valori diventa possibile sperimentare una pienezza che eleva l'essere umano al di sopra del mero trascorrere. La realtà si apre e ci accoglie in una zona liberata e trasfigurata, dove nonostante ogni ferita, sconfitta o fallimento, ci si sente partecipi di un senso compiuto. Allora il "senso" della vita non è più un concetto o un ideale, è il puro esistere in questa armonia.

Si entra così in un ordine di realtà che chiede una responsabilità, una fedeltà, un amore non effimeri. In questo senso, ha scritto Capitini, «il valore non appartiene al tempo, ma ha un suo tempo»[8]. La corrispondenza ai valori e la scoperta di questo tempo nuovo,

[8] A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, 543.

che non passa, pur restando noi creature che trascorrono e giungono al confine della morte, è la soglia di ingresso nelle esperienze di felicità e di comunione permanente. Capitini stesso lo chiarisce in rapporto alla questione della nostra relazione con le persone scomparse: «I morti sono uniti a noi nel bene che facciamo: qui li ritroviamo e sempre più li vediamo nella realtà liberata. C'è una differenza tra la morte e i morti: la morte appartiene a una realtà che è finiente, i morti a una realtà crescente»[9]. Le esperienze di felicità condivisa e di compresenza amorosa tra le creature, al di là delle barriere che tendono a spezzare la comunione interpersonale, sono dischiuse non solo per il soddisfacimento di un'aspettativa positiva fondamentale o per una straordinaria creatività della libertà umana, ma soprattutto grazie all'accesso a una zona inedita della realtà interiore ed esterna, una zona integra perché illuminata dalla presenza dei valori e libera dall'oppressione determinata dal male. Perché ciò che rende tutto precario e dolente non è il tempo, è il male. Quando riusciamo a esistere tenendolo lontano, cioè rifiutando a esso qualsiasi complicità e assenso, la nostra vita non esce dallo spazio-tempo, piuttosto entra in questo tempo nuovo in cui la consistenza e la comunione dei valori le offrono la possibilità di aderire al senso. La vita sensata è capace di una felicità che, lungi dall'essere la cosa più

[9] *Ibid.*, 477.

fugace, come si ritiene di solito, ha in sé una verità virtualmente eterna, la cui presenza in noi nella memoria, nella gratitudine, nella trasformazione del nostro modo d'essere ci accompagnerà finché avremo respiro, fino al confine misterioso della morte. Una volta che si è conosciuta una realtà simile, l'orientamento dell'esistenza e l'atteggiamento delle persone cambiano e, purché si resti fedeli, non si torna più sotto il dominio dell'angoscia e del soffocante sentimento della vanità di tutte le cose.

La vita sensata capace di felicità non si risolve in sensazioni private di gioia, né tanto meno in un benessere egoista, fatto di fortuna e di privilegio, ma si attua nelle dinamiche di quella condivisione del valore che avviene attraverso un'adesione, da parte di ognuno, caratterizzata dall'amore generoso. Per questo la concreta possibilità di felicità per una persona dipende dalla disponibilità a farne felici altre, dal servizio e dalla dedizione verso il prossimo, dall'alimentare la consolazione e la liberazione di chi è oppresso. Certo, si danno anche forme minute e semplici di felicità, che nascono per esempio nell'incontro di una persona con la bellezza di un paesaggio, di una musica, di un gesto, oppure nel ricordo intimo di una determinata ora della propria vita. Del resto sono per noi esperienze fondamentali di felicità quelle dell'amore interpersonale reciproco, nella vita di coppia, nella famiglia, nell'amicizia. In tali esperienze non c'è nulla di egoista o di falsato, se non siamo poi noi a rovinarle con sentimenti di gelosia, di chiusura, di freddezza verso quanti sono esterni alla nostra sfera

affettiva quotidiana. Anzi, queste esperienze hanno un grande valore perché sono l'espressione del fatto che la felicità come tale è la destinazione per cui siamo nati e perché esse ci educano ai sentimenti essenziali. Chi è capace di goderne e di viverle dovrà portare questa intensità emotiva nel dedicarsi alla tessitura della felicità attraverso il servizio alla pace e alla giustizia.

Se l'incontro con la realtà del valore rappresenta la soglia della felicità, la compassione è la disposizione adeguata a dispiegarne la consistenza e la durata. La forza amorevole che ci spinge a fare fronte insieme al male, alla sofferenza e alla morte genera la reale compresenza tra le persone, quella comunione che è anche coabitazione del tempo come dono. Dunque del tempo vissuto a sua volta come valore non per la sua scarsità ma per la sua ospitalità. L'adesione senza riserve alla cura e alla sollecitudine per gli altri, vissuta da chi sa uscire dalla preoccupazione egoista per se stesso, non è solo la vera nascita della persona quale soggetto unico e insostituibile, come ha evidenziato Lévinas[10], ma è nel contempo una condizione indispensabile per l'esperienza della felicità vera. Le esperienze del compimento, inteso come armonizzazione di sé con i valo-

[10] *Cf.* E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 129 [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1974]. In merito rimando all'analisi di Giovanni Ferretti nel libro *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, 21-92.

ri e come dedizione per gli altri maturata con tutto il proprio essere, danno luce, senso e respiro al cammino dell'esistenza umana. In esse si perviene a una pienezza di realtà in confronto alla quale altri momenti e periodi dell'esistenza sono meno "reali".

Cambia allora la percezione della qualità del nostro divenire temporale. Esso non è una trappola per cui ogni individuo deve lottare con il tempo e con gli altri per guadagnare qualche quota di giorni e di privilegi in più. La durata non è una conquista dell'individuo egocentrato, proteso nel suo sforzo per essere; anzi, finché egli resta in questa postura perde il tempo e la sua vita trascorre effimera. Al contrario, scrive Lévinas, «la durata stessa diventa visibile nella relazione con Altri in cui l'essere si supera»[11]. Il tempo si apre per me e diviene consistente, duraturo, quando mi dedico responsabilmente al valore vivente dell'altro, virtualmente di ogni mio prossimo. Qui il compimento nel tempo è minacciato non tanto dal fluire delle ore e dei giorni, quanto dalla mia insufficiente adesione a questo valore, dalla mancanza di integrità per cui partecipo alla relazione con gli altri restando interiormente scisso, distratto, disperso. La completa adesione ai valori viventi permette di portarci all'altezza delle esperienze di compimento che sono il nucleo centrale di ciò che chiamiamo felicità.

[11] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 310.

Nella percezione angosciata della vita la felicità non si dà, e se si dà è effimera; non è, è stata. Dunque è irrecuperabile. Così il ricordo dell'eventuale felicità di un tempo serve esclusivamente a disprezzare, nel confronto, tutto ciò che si sperimenta nel presente e, per così dire, a disattendere il futuro. Che razza di fede può avere chi nel cuore sente il tempo in questo modo? Il sentire che dispera a causa del tempo è tipico non solo della visione tragica della vita, dove Dio non c'è o resta a guardare il nostro naufragio[12], ma anche di un'inavvertita postura egoista che ci mantiene al di qua della soglia dell'amore generoso. Se invece si ascolta la lezione che viene dalle esperienze di compimento, anche brevi, e si riconosce come esse siano implicate con il bene condiviso con gli altri, si può comprendere che ognuna di esse rimane, in un certo senso, intatta e nessuno può togliercela. Anzi, esperienze di questo genere lasciano ancora un effetto su di noi che, purché si impari a leggerle, non è essenzialmente quello del ricordo o peggio del rimpianto, ma è un effetto simbolico, allusivo. Esse prefigurano e anticipano un compimento che riguarda la vita intera. Così sollecitano non solo la

[12] «La base della visione tragica è l'essere nel tempo: il sentire che la vita procede a senso unico, che ogni evento in essa ha luogo una sola volta e mai più, che ogni azione comporta conseguenze fatali e inevitabili e che ogni esperienza svanisce non solo nel passato, ma nell'annichilimento totale»: N. FRYE, *Tempo che opprime, tempo che redime. Riflessioni sul teatro di Shakespeare*, il Mulino, Bologna 1986, 15 [*Fools of Time. Studies in Shakespearean Tragedy*, University of Toronto Press, Toronto 1967].

memoria, ma insieme il cuore e l'anima, la coscienza e la ragione a mantenersi aperte a un futuro qualitativo, che non è privo di comunicazione con il presente. Per comprenderlo, però, bisogna chiarire in che cosa consista questa possibilità di un'esperienza di futuro liberato nel presente.

3. Anticipazione e compresenza

Agli occhi di un cuore angosciato e di una ragione istupidita dal cinismo, se si dà qualcosa di positivo, si dà solo per uno sforzo di ottimismo e di immaginazione. Perciò la parola "anticipare" significa portarsi con la mente in uno scenario futuro. In tale ottica la natura dell'anticipazione, che lega l'eventuale felicità parziale di oggi alla felicità escatologica, completa e definitiva, sta tutta entro una dimensione mentale e concettuale. Però la tensione alla pienezza della nostra vita non si alimenta semplicemente per il fatto che la sua idea è resa plausibile, per noi, dalle esperienze di felicità condivisa che intanto ci sono date. Non è che il pensiero, da solo, possa tenere insieme la sponda della relatività, della precarietà, della finitezza della nostra posizione attuale nel mondo e la sponda della beatitudine tipica della totale confluenza della vita umana nella vita divina. Se fosse solo una questione di immaginazione del

futuro, oppure di una speranza vissuta come mero "salto" immaginativo, che ci fa sentire immersi *nell'idea* di un bene totale, allora il "compimento" non sarebbe niente più che una suggestione.

Anticipare la pienezza deve significare qualcosa di più radicale e concreto che proiettarsi mentalmente in una situazione liberata da ogni contraddizione. A una concezione del genere arriva chi conserva un'idea unilineare, elementare e progressiva del tempo, come se fosse una linea retta che va da un punto A fino a un punto B. Già una cognizione della complessità del tempo che ne consideri le molte dimore, cioè la coimplicazione tra dimensioni diverse[13] e la possibilità di una pluralità di direzioni – per esempio dall'inizio alla fine, ma anche dalla fine di un processo all'inizio vero e proprio, come attesta a suo modo ogni evento di nascita –, suggerisce di intendere diversamente la natura dell'anticipazione del compimento. Se poi la complessità del tempo può implicare, oltre che una pluralità di dimensioni e di esperienze intensive, l'incontro con la realtà del valore nella sua durata resistente, allora l'anticipazione è quasi l'inverso di ciò che si pensa quando la si intende come salto immaginativo nel futuro. Infatti nel salto la per-

[13] Henri Bergson in particolare ha insistito sulla durata temporale come un intreccio che riassume in sé, nel presente, nuclei del passato e del futuro. *Cf.* H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina editore, Milano 2002 [*Essai sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., Paris 1889].

sona, restando quello che è e continuando a sentire la mera caducità della vita, prova a farsi un'idea del tempo nuovo, mentre nell'anticipazione reale è il tempo nuovo che, per così dire, "entra" nella persona, la trasforma e, a quel punto, per converso, la accoglie. Più che essere un atto del soggetto, l'anticipazione è l'esperienza della scoperta di un territorio sconosciuto, è un passaggio di confine: dalla solita realtà a una zona di realtà liberata, dalla vita confusa e dispersa alla vita sensata. L'anticipazione ha luogo come l'accesso a un altro presente, a una dimensione temporale e a una zona del reale che sono non esclusivamente collocate avanti a noi, ma per così dire, "di lato", tra le pieghe della realtà quotidiana. Dunque non solo nell'avvenire, ma in un presente vissuto altrimenti, con maggiore integrità e con una dedizione verso gli altri che spezza il cerchio monotono della temporalità ripetitiva dell'io egoista[14]. L'anticipazione consiste nell'esperienza reale e sorprendente di un bene e di una felicità effettive, anche se in frammento, in una zona della realtà, anziché in tutta la realtà stessa. Si tratta della connessione che si dà non tanto tra un'idea presente e una condizione futura, ma tra una condizione attuale benché parziale e una condizione futura completa.

L'anticipazione di un compimento di senso, di comunione, di felicità, di liberazione dal male ci apre, nel cuore del tempo qualitativo, alla presenza dell'eterno. Qui

[14] *Cf.* E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, il melangolo, Genova 1987 [*Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Paris 1979].

infatti si mostra come realtà di valore incondizionato un bene che possiede validità eterna e di cui, onestamente, non potremmo dire che sia pensabile un momento in cui quel bene cesserà di avere valore. Che si tratti dell'amore tra due persone, della vita di una creatura, di un atto di giustizia o di una presenza della bellezza, il bene che riconosciamo è indelebilmente vero e valido. Noi non possiamo dimostrarne l'eternità né garantirla in virtù della nostra potenza, ma siamo chiamati a un'adesione e a una responsabilità totali. In questa esperienza possiamo sentire che c'è un tempo che non passa, ma si apre come durata irrevocabile e ci congiunge a una realtà eterna. Non diventiamo, per questo, assoluti, né abbandoniamo il tempo e lo spazio come terreno immediato dell'esistenza, ma ormai siamo scossi nella credenza negativa per cui tutto scorre via e non esiste nulla di eterno. Abbiamo realmente conosciuto una sorta di contemporaneità tra il tempo abituale e l'eternità e perciò è a questa che possiamo orientare ciò che davvero conta: sentimenti, scelte, azioni, opere. Serbiamo in noi come cospiratori questo segreto del tempo e d'altra parte ci troviamo impegnati a svolgerlo nel modo di esistere, nel condividere questa felicità e questa suprema giustizia – che ci affida una chiave per affrontare anche l'ingiustizia della morte – con gli altri, a partire da quelli che sono travolti dall'oppressione e dalla sofferenza.

Tutte le filosofie che insistono sulla natura qualitativa del tempo, per un verso o per l'altro, sottolineano in particolare il valore fondamentale del rapporto tra

noi e il futuro, in quanto esso dà impulso al cammino umano e orienta anche il passato e il presente, entrando a costituire sin d'ora il significato e la consistenza del tempo vissuto. Ma in molti casi, pur partendo da questa preziosa indicazione, il futuro e la sua anticipazione vengono pensati secondo il pregiudizio che anzitutto separa tempo ed eternità[15]. Spesso non si fa attenzione al fatto che questa dicotomia ricorre non solo nelle filosofie della finitezza radicale, ma anche nelle concezioni religiose della vita e del tempo. Solo che le prime credono vera unicamente la finitezza, mentre le seconde credono vera anche l'"aggiunta" ultraterrena a essa. Il messaggio delle filosofie della finitezza è un invito ad assumere la nostra condizione o migliorando il mondo finché si può tramite la prassi, o guadagnando lucidità mediante l'anticipazione della fine nella riflessione sulla morte. Il messaggio della religione dualista sarà invece un invito a sopportare la vita qui rinviando la felicità, naturalmente se meritata, all'aldilà.

A differenza di quanto suggeriscono queste prospettive, tra loro antagoniste eppure segretamente solidali

[15] Resta esemplare l'affermazione con cui Heidegger apre la sua conferenza *Der Begriff der Zeit* [Il concetto di tempo] del 1924, testo che prefigura i temi di *Sein und Zeit* [Essere e tempo]: «Se l'accesso a Dio è la fede, e se accettare l'eternità non è altro che questa fede, allora la filosofia non potrà mai possedere l'eternità né farne mai un uso metodico come possibile prospettiva per discutere del tempo»: M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano, 1998, 23 [*Der Begriff der Zeit*, Nyemeier, Tübingen 1989].

quanto al dualismo come presupposto metafisico essenziale, ritengo che dovremmo imparare dagli eventi di bene condiviso che ci schiudono anche solo un frammento di felicità e di pienezza. Qui è custodita una vera e propria chiave epistemologica per rileggere la nostra condizione, una chiave che la fede non può mai trascurare. Nelle esperienze di felicità reale, che implicano la condivisione dell'amore e la liberazione dal male in una certa situazione, giungiamo a sentire e ad abitare una realtà che è sì temporale e nondimeno ha valore eterno. Facciamo in esse l'esperienza di quella che Raimon Panikkar ha chiamato "tempiternità"[16]. All'ottica del pensiero dualistico, che prima spezza la realtà tra sfera terrena e sfera celeste e poi cerca una sintesi ammettendo una possibilità di anticipazione, manca la cognizione dell'unità profonda della realtà e del legame che, pur nella distinzione, sussiste tra ciò che siamo e ciò che saremo. Il dualismo pensa l'anticipazione all'interno della logica del rimandare all'aldilà, non vede che il rinvio è il contrario dell'anticipazione stessa. Essa, a sua volta, è la confutazione della tendenza a rinviare ogni compimento a dopo la morte. L'abitudine di rimandare il bene reale e la salvezza alla fine dei tempi «deriva da una certa cosmologia, che concepisce l'*éschaton* in termini storici e la "fine" del tempo come pienezza di un tempo lineare». Invece «possiamo giungere ad ave-

[16] R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, Jaca Book, Milano 2004.

re una comprensione sempiterna di questa pienezza»[17] aprendoci già ora alla compresenza comunionale di Dio, dell'umanità e del mondo naturale.

Il versante conoscitivo e il versante propriamente temporale dell'esperienza sono allora trasfigurati in un senso molto preciso, quello del passaggio dal dualismo alla comunione. Nella visione ordinaria e scontata delle cose noi siamo nella finitezza, dove tutto è effimero e relativo sino a quel "compimento" che è la morte; se c'è un assoluto, esso è al di là della finitezza. Quando la coscienza religiosa porta con sé questa precomprensione della realtà, essa immagina la stessa "anticipazione" del bene o del regno di Dio soltanto nei termini di una prefigurazione ideale, cioè di un ponte mentale verso l'assoluto o di una suggestione di speranza. Ma nello stesso tempo insiste sempre sul fatto che il compimento vero è oltre la vita conosciuta. Invece, nella visione del reale che si schiude a chi sa riconoscere le molte pieghe del tempo e sa imparare dalle esperienze di felicità condivisa e fondata sull'amore generoso, è la realtà come tale a rivelare di sé dimensioni impensate e inattese. Si scoprono allora zone della realtà stessa in cui ciò che era pensato come naturalmente separato ora risulta riunito. Il tempo, prima sentito come mero trascorrere, si mostra capace di ospitare ciò che è eterno, il quale a sua volta sostiene e rinnova il tempo stesso. La conoscenza,

[17] *Ibid.*, 107.

pensata inizialmente come impresa che si ferma dove finisce il nostro controllo sul reale oggettivabile, si trasforma nella partecipazione alla comunione tra gli esseri compresenti nella vita del mondo[18]. L'anticipazione del bene, o della piena felicità o della salvezza, diviene, oltre che un simbolo della meta, accesso a una realtà liberata, esperienza della presenza della vita di Dio nella nostra.

La memoria di una simile esperienza è, più che mero ricordo, persuasione della permanenza indistruttibile di quella presenza e di quella felicità, consapevolezza del fatto che la zona più profonda della realtà è caratterizzata dalla liberazione dal male, secondo una qualità di vita che riguarda trasversalmente il versante già abitato dell'esistenza e quello ancora sconosciuto. In questa trasfigurazione del nostro modo di stare al mondo in senso comunionale, avere fede significa non già farsi una certa idea di Dio, ma fare spazio in noi alla vita di Dio, lasciarla emergere nel tempo che ci è dato senza cessare di desiderare e, in qualche misura, di attuare una vita libera dal male. Libera non perché sovrumanamente immune, bensì perché non si arrende alla complicità con esso perché si apre a ricevere la vita pura di Dio. Avere fede significa essere diventati persuasi[19] della presenza

[18] *Cf. ibid.*, 91: «La mia conoscenza è conoscenza reale solo nella misura in cui è in me, ma non è mia. La conoscenza è non solo comunione con l'oggetto, ma anche comunione fra i soggetti».

[19] È in questo senso che Aldo Capitini concepisce la persuasione: *cf.* A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, 464-466.

del bene nonostante il male, della presenza dell'eterno nel tempo nonostante il suo fluire, della presenza di Dio nonostante la sua insopportabile assenza, della presenza di fratelli e sorelle in tutti quelli che reputavamo estranei, irrilevanti o nemici. Avere fede significa aderire a quelle esperienze di vita buona che già ora danno prova di come Dio mantiene giorno per giorno la sua promessa e non solo alla fine dei tempi.

Sorge da qui la consapevolezza del fatto che quel valore e quella realtà di vita buona, nascosta ma effettiva, cui abbiamo avuto accesso non passa, non è sottomessa al tempo come vortice distruttore. Una volta che siamo entrati a contatto con il bene pieno, possiamo sapere che il suo valore non passa, è eterno. E se sorge in noi una risposta di fede, in questa nuova consapevolezza, maturiamo l'intima persuasione della verità per cui non solo il valore, ma la realtà effettiva del bene pieno non passa. Non si tratta di un delirio utopistico che chiude gli occhi sulle tragiche contraddizioni del presente. Rimane senz'altro doveroso riconoscere che nessuna delle esperienze di compimento che eventualmente abbiamo è conclusa in sé; semmai è autonoma *relativamente*, cioè possiede un'autonomia in relazione sia al tempo ulteriore, sia soprattutto all'incessante aggressione del male.

La considerazione delle diverse forme che il nostro rapporto con il tempo può prendere si è a questo punto ampliata. C'è la forma negativa dovuta appunto all'aggressione del male, che riduce e chiude il tempo, sbarra l'accesso al futuro e fa del divenire una china

inesorabile che si conclude con la morte. C'è poi la forma alienata del mero trascorrere affaccendato. Ci sono d'altro canto quelle esperienze di compimento che tutte lasciano al desiderio e alla speranza la tensione verso l'ulteriore, quindi verso un compimento completo. Si tratta di una meta pensabile nell'inverarsi della felicità in beatitudine e salvezza. Allora ogni singola esperienza di compimento nel corso dell'esistenza non è né isolata, né meramente duplicata da altre eventuali esperienze analoghe. Simili esperienze sono i momenti di un'unica dinamica di gestazione della vita rigenerata, riuscita, salvata. Nella fede lo sguardo dell'anima e del cuore, della coscienza e della ragione sa, anche se non comprende ogni passaggio né tanto meno controlla il corso dell'esistenza, che le forme di compimento sperimentate, per quanto rare frammentarie, non si spengono per sempre, ma sono anticipazioni di un futuro in cui la vita si scioglierà in una comunione in cui tutti saranno compresenti. Tutti tranne il male.

È doverosa a questo punto una precisazione riguardante la prospettiva stessa in cui va colto il senso del mio discorso sul legame tra la fede, la scoperta del tempo nuovo e salvato, l'accesso alla vita buona e al compimento della felicità. Ho incontrato abbastanza credenti interiormente disperati, e talora cinici, comunque convinti che la vita sia dolore e che il "bene" sia niente più che un'apparenza ipocrita, per non sapere che, senza la precisazione che ora esplicito, la mia riflessione sarebbe giudicata come il frutto di un ottimismo illusorio e

irritante. Pertanto tengo molto a chiarire che quanto ho affermato sinora non presuppone affatto una condizione personale o familiare che sia lineare, risolta, qualcosa che di fatto finirebbe per essere immaginabile come una vita privilegiata. Il riferimento a esperienze di felicità e di bene capaci di schiudere il tempo nuovo non implica la necessità che esse siano prevalenti, nel corso di un'esistenza. A molti anzi è data una situazione di vita dove l'incontro con il bene resta al massimo soltanto nel desiderio più antico del cuore. Allora come parlare credibilmente di liberazione, compimento, felicità, beatitudine? Come può la fede nel Dio della vita non considerarlo anche il Dio della felicità?

L'ostacolo interiore da affrontare, spesso, non è quello di credere in un Dio la cui reale esistenza potrebbe facilmente sembrare una favola; è bensì quello di credere nella felicità e, nel contempo, che il Padre di Gesù e il suo amore ne siano la fonte e la garanzia. Forse qui il punto dirimente va al di là della circostanza se abbiamo o meno una posizione di vita relativamente buona e protetta dalla sventura, oppure se essa è compromessa da lutti e sofferenze. Il punto decisivo va colto, piuttosto, in quella scintilla di luce che ci permette di rispondere alla vita stessa, sia essa abbastanza buona oppure tragica, con l'apertura dell'amore e con la disponibilità a lasciarsi insegnare dalla sua sapienza. Dunque con il coraggio e con l'intelligenza di credere che, come ha detto una volta Maria Fida Moro (e non è irrilevante che parlasse da figlia e da orfana), «la sof-

ferenza e il male sembrano prevalere, ma non vincono mai». La vita buona, la felicità di essere al mondo con l'integrità di chi sa tenersi a distanza dal male, l'esperienza dell'amore generoso di altri per noi, Dio come Padre materno: nessuno di questi elementi o soggetti può fare nulla senza che noi mettiamo in gioco quella scintilla. In ciò la felicità è come la verità: l'esistenza reale di entrambe non dipende semplicemente dal darsi dei fatti, nel loro significato differenziato e variabile; esse appartengono a un ordine di realtà superiore, che chiede all'anima di ognuno – poi anche al cuore, alla coscienza e alla ragione – una risposta di libertà. Far dipendere la verità da quante volte essa "vince" nella storia sulla menzogna e la felicità da quanti fatti favorevoli ci capitano sarebbe un errore equivalente al far dipendere, nelle vicende politiche, il darsi della democrazia dalla vittoria della maggioranza e non dal pieno rispetto della dignità di chiunque e di tutti.

L'esperienza del compimento si schiude, anziché per un caso fortunato, per il tipo di risposta che diamo ai molti interlocutori della nostra vita, tra i quali immancabile è la sofferenza. In questo senso io leggo la sorprendente e illuminante sequenza in cui san Paolo lega la sofferenza stessa, la pazienza, l'esperienza e la speranza: «La sofferenza genera la pazienza, la pazienza genera l'esperienza e l'esperienza la speranza» (*Rm* 5,3s.). Questa "esperienza" (*dokimḗ*) non è né un passaggio fortunato, né uno scenario meramente immaginato. È invece l'esperienza sì della sofferenza, ma so-

prattutto è l'esperienza di una risposta amorevole che si esprime nella speranza. È così che, inaspettatamente, giungono alla fede non i soddisfatti e i fortunati, ma i falliti. E, sovente, non quelli che sono reputati "buoni", ma i cattivi, nei quali a volte si impone, purché sentano con forza la stanchezza del trovarsi in stato di schiavitù, l'immensa nostalgia per una vita comune libera dal male. Le persone che si mettono in cammino, secondo il dinamismo della conversione, devono tutte anzi essere passate per qualche fallimento delle aspirazioni e dei progetti in rapporto ai quali avevano creduto che valesse la pena di vivere. Nel deserto in cui ci si trova allorché siamo messi davanti al fallimento, può aprirsi per la prima volta lo spazio della comprensione e della scelta di ciò che davvero è essenziale.

Si riceve qui la più forte sollecitazione a purificare il nostro cuore, esponendoci nudi all'invito che viene dal senso dell'esistenza. È l'invito, udibile proprio da chi sente di aver fallito, che chiede di aderire al bene, di volgersi a un Padre sconosciuto, misericordioso e materno, di dare qualche frammento del proprio amore a qualcun altro. La disillusione cui si giunge con onestà e lucidamente, quindi con l'anima desta, può evitare l'esito del cinismo e della disperazione, per aprirsi invece alla speranza vera, quella in cui si entra accettando di esistere, semplicemente. Dove *esistere semplicemente*, come fanno gli uccelli del cielo e i gigli del campo (*Mt* 6,25-33, *Lc* 12,22-32), significa non solo smettere di lottare contro gli altri per imporre noi stessi, ma an-

che trovarsi in una nuova integrità, la sola che permette di ricevere l'amore e di darlo con tutto ciò che siamo. Il che equivale ad aver imparato ad amare senza più le ipoteche e le distorsioni dei sentimenti oscuri che tendono a soffocare la relazione con gli altri e con se stessi, con la vita e con Dio. Credo che questa sia la situazione più propizia perché un individuo esca dalla prigione dell'illusione e dell'egoismo, della volontà di potenza e di controllo sulla realtà intorno a sé. Quella maturazione umana che comporta la conformazione di se stessi alle correnti di bene tipiche della vita sensata non poggia sull'ipotetico vantaggio dato dall'assenza del dolore e dalla riuscita dei nostri progetti. Perciò anche il fallimento nella costruzione del proprio tempo non porta necessariamente al risultato di dover constatare di aver sprecato la vita e di trovarsi prigionieri della scarsità del tempo rimasto. A quel punto potremmo invece scoprire un'altra consistenza del nostro essere al mondo e un senso mai sperimentato prima.

Lungo questa strada verso il compimento felice dell'esistenza, dove molti si perdono e che però resta il cammino dell'essere umano, ognuno è chiamato a nascere compiutamente come figlia o figlio del Padre. Se si considera il divenire dell'esistenza e della storia alla luce del riconoscimento di questa concreta possibilità, risulta sfocata e parziale la tradizionale differenziazione tra ciò che siamo e ciò che saremo, tra "già" e "non ancora". Assunta acriticamente, essa suggerisce di credere che la vera nascita per noi sia da rinviare all'aldilà.

Invece la rivelazione cristiana illumina il dato per cui la condizione di vita delle creature, dei figlie e delle figlie di Dio, è quella di un esistere nascendo, non quella di passare nel mondo per sparire nel nulla. La vita, la morte e la risurrezione di Gesù indicano che qui e ora ci è rivolto l'invito a nascere dallo Spirito. Il compimento dell'adesione al Padre riguarda l'esistenza attuale, non richiede che prima moriamo[20].

[20] Jean-Yves Lacoste (*cf. Esperienza e assoluto*, Cittadella, Assisi 2004 [*Expérience et absolu*, P.U.F., Paris 1994]) si è opposto alla riconduzione della liturgia e della vita di fede alla nozione di esperienza. "Esperienza" sarebbe solo lo sviluppo del divenire dell'uomo con le proprie forze e con la propria consapevolezza, a prescindere dall'azione salvifica di Dio. Per Lacoste la relazione con il Padre di Gesù risorto non può più darsi in questo senso in una esperienza puramente storica e pre-escatologica, ma può darsi solo nella forma paradossale di una "inesperienza". Non c'è esperienza che possa annullare lo scarto che ci separa dalla presenza diretta di Dio. Perciò l'autore mette in guardia dalla pretesa di riportare la fede a un'esperienza intesa come padronanza sull'Assoluto. La giusta difesa della trascendenza di Dio dalle «oscure seduzioni del sentimento religioso» (p. 178) non toglie però l'esigenza di riconoscere la capacità del tempo di ospitare in sé le esperienze di compimento, di riuscita umana e di felicità. Lacoste afferma che «è ancora troppo presto ritenere l'uomo insediato definitivamente nella sua umanità quando, riconciliato con Dio, incontra la cura o l'angoscia e tutte le preoccupazioni che l'essere-verso-la-morte proietta sull'essere-davanti-a-Dio» (p. 173). Così il tempo della liturgia non ci gratifica con il sentimento di una presenza di Dio disponibile per noi, anzi in esso la nostra aspettativa di comunione resta non corrisposta da alcun affetto: «Così si comprende come questo tempo possa essere quello della noia» (p. 183). In Lacoste la coscienza della cesura tra ciò che è dato già e ciò che non è ancora sfocia nel dualismo che conduce a dichiarare: «Nel tempo che ci conduce alla morte è possibile tutt'al più un modo d'essere pre-escatologico» (p. 174). Ma questa prudenza verso

Una concezione dualista del tempo e della storia porta a fraintendere anche la possibilità della salvezza. Il futuro vero non sopraggiunge di colpo; sembra invece più plausibile e conforme alle nostre esperienze di compimento anticipativo pensare che si realizzi attraverso un parto. Ciò che chiamiamo salvezza non sembra pensabile come il lieto fine di un film hollywoodiano; piuttosto avviene come una nascita, attraverso il viaggio di maturazione e di emersione che ci conduce lì dove un amore ci attende in una realtà completamente liberata. La nascita di ognuno dallo Spirito e la gestazione della salvezza sono intrecciate. Quest'ultima viene preparata grazie alla svolta per cui la persona umana dà alla luce un modo di vivere in cui le sue caratteristiche e facoltà diventano consonanti con l'amore del Padre. L'inizio della salvezza si apre lì dove ci lasciamo accogliere in un amore puro, che non ha alcun rapporto con il male. Ogni conversione, cioè ogni nascita radicale, aiuta la nascita della salvezza, la completa riunificazione tra la vita di Dio e la nostra.

la vita terrena non mi pare così conforme alla rivelazione evangelica. Le esperienze di compimento restano sì anticipazioni di una pienezza futura, ma intanto attestano che, se aderiamo da figlie e figli alla relazione con il Padre, possiamo partecipare già ora alla gioia del suo Regno. La vera contestazione della pretesa di padronanza dell'uomo sulla realtà e su Dio stesso deve muovere dalla consapevolezza del fatto che tale pretesa sorge sempre come reazione guidata dall'angoscia della precarietà temporale e della mortalità; è un'angoscia che va ascoltata e che può essere risanata non tanto difendendo in linea di principio la trascendenza di Dio, quanto imparando a sentire la consistenza e la definitività dei suoi doni di vita e, soprattutto, ad accogliere l'invito del Padre ad assumere la filialità.

Nella prospettiva che ho abbozzato sinora non c'è nulla di prometeico o di ingenuamente ottimistico. Non serve alcuna idealizzazione della nostra condizione. Bisogna capire piuttosto che continuare a leggerla con le lenti del tradizionale dualismo equivarrebbe non solo a travisare la rivelazione evangelica, ma anche a fraintendere l'esperienza della fede e, del resto, a non vedere come ogni cosa per noi non sia neutra perché invece è implicata nell'alternativa tra il bene e il male. La debolezza che si rinfaccia alla fede in nome della ragione scientifica o in nome della virile presa d'atto della finitezza radicale non è segno di inconsistenza, è semmai l'espressione del rifiuto di cercare altra forza che non sia quella dell'amore generoso, fedele, misericordioso. Chi vede in esso la vera vocazione che dischiude il cammino dell'umanizzazione comincia a rendersi conto della propria responsabilità verso gli altri.

La mancanza di fede e l'incapacità di credere sono raffigurati nei vangeli in molti modi: sonno, fuga, rinnegamento, durezza di cuore, ipocrisia, cecità, sordità, ottusità. Il segno della fede vissuta è la giustizia. Nel *vangelo di Matteo* (*Mt* 25,31-46) Gesù mostra che l'assenza effettiva nella storia non è di Dio, è dell'uomo che non sa riconoscere i bisogni e la sofferenza dei propri fratelli e delle proprie sorelle. La fede vissuta implica decentramento da sé, dedizione, servizio. E questo non dipende affatto dall'appartenenza religiosa. È la testimonianza che Luigi Pintor ha condensato in queste parole: «Non c'è in un'intera vita cosa più importante

da fare che chinarsi perché l'altro caduto, cingendoci il collo, possa rialzarsi»[21]. Si può pensare che a quel punto chi si è chinato e l'altro che è stato aiutato a rialzarsi possano riprendere ciascuno il suo cammino. Però è ormai chiarito che entrambi, e chiunque con loro, hanno una strada comune, che porta verso una realtà completamente liberata. Sogno di una condizione inimmaginabile per noi, eppure credibile per la promessa che non lascia indifferente chiunque non abbia smesso di ascoltare il proprio desiderio puro. Chi lo ascolta non arriva forse all'unità della speranza umana, lì dove diviene reale, e non più puramente esortativa o retorica, la profezia della fraternità e della sororità? Abbiamo tutto lo spazio per essere unici e diversi l'uno dall'altro, ma sapendo che siamo legati in una stessa vita. In essa la fede riconosce la confluenza della nostra nella vita di Dio. Non è affatto illusoria, allora, la visione dell'unità alla quale sono attratti i percorsi delle nostre esistenze: «Cercheremo un'armonia, sorridenti, fra le braccia, anche se siamo diversi come due gocce d'acqua»[22]. Sono parole che possono risuonare, per esempio, in una stanza d'ospedale, o per quelli che sono nel lutto. Oppure sulle labbra di coloro che negano Dio, o tra quanti non

[21] L. PINTOR, *Servabo. Memoria di fine secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 85.

[22] W. SZYMBORSKA, *Nulla due volte*, in ID., *La gioia di scrivere. Tutte le poesie 1945-2009*, Adelphi, Milano 2009, 45 [*Nic dwa razy*, in ID., *Wołanie do Yeti*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957].

si riconoscono uniti perché lo chiamano con nomi diversi. E anche tra tutti quelli che si credevano nemici. Quando in noi e tra noi si fa strada questa consapevolezza, non siamo lontani dal regno di Dio.

3.
Il confronto con la morte

1. Attraversare il deserto

La riflessione sulla morte non si presta alle costruzioni teoriche. E per quanto si siano fatti molti tentativi filosofici per addomesticarla e inglobarla dentro un ordine razionale di senso[1], il fatto stesso della morte ridicolizza la vanità di tale pretesa. Ciò non toglie che una riflessione su questa scomodissima questione resta indispensabile per chiunque e chiede raccoglimento, memoria degli insegnamenti ricevuti dalla vita, apertura al confronto con un mistero che ci investe totalmente. Un segno di come le cose non siano così chiare, riguardo alla morte intesa e spiegata come fine della vita, sta già nel darsi di tanti modi diversi di morire: c'è chi muore

[1] *Cf.* FR. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985 [*Der Stern de Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921].

disperato e chi ringraziando. Miklós Radnóti, assassinato nel 1944 in un campo di concentramento, ha scritto questo verso luminoso prima della sua imminente esecuzione: «Ora la morte è un fiore di pazienza»[2]. Il confronto con il fatto della morte non si risolve, ma inizia dall'evidenza più immediata: che si muore e tutto finisce. Tanto più che, se ci si consegna al cinismo, l'idea della morte lascia indifferenti se si tratta della morte degli altri (con rare eccezioni per le persone più vicine), mentre suscita angoscia se è la propria morte. In essa si teme non solo la fine di tutto, il non-senso della morte stessa, ma oscuramente si avverte qualcosa del non-senso della vita sprecata, anche se si vive per molti anni. In quest'ottica non solo la vita è sottomessa alla morte, ma il valore delle persone diminuisce con il tempo, diventando minimo nei vecchi e nei morenti.

Il pensiero deve mettere in discussione l'evidenza immediata, stabilire una distanza nei suoi confronti e orientarla. Il mistero sta non solo nella morte in sé, ma nel fatto che non ci lasciamo concludere pacificamente da essa. Se la finitezza dell'esistenza fosse un provenire dal nulla per tornarvi dopo un po' di tempo, la fine sarebbe la giusta risoluzione della vita. Ma la finitezza, per noi, è apertura all'infinito. Ha osservato Ernst Bloch: «Nelle molteplici immagini del seguitare a vivere l'umanità ha espresso non solo il suo egoismo e la sua ignoran-

[2] Cit. in Elsa Morante, *Pro o contro la bomba atomica*, Adelphi, Milano 1987, 109.

za, ma anche l'innegabile dignità di non accontentarsi del cadavere»[3]. In questo confronto è in gioco la libertà propriamente umana di dare una risposta alla morte. Distrarsi dal confronto, oppure credere nella morte come verità ultima della vita, sarebbe eludere il nostro compito. La soluzione univoca della questione – esiste solo ciò che sperimentiamo qui e ora – e la soluzione dualista – questa vita non conta, conta quella dell'altro mondo – sono due modi diversi per giungere allo stesso risultato: liquidare la questione senza affrontarla. Invece il pensiero che sostiene il confronto deve riuscire ad attraversare un deserto, deve al tempo stesso riconoscere un invito e deve infine sperimentare un risveglio.

Il deserto da attraversare è quello dell'angoscia che ci convince di come la vita sia un morire giorno per giorno. E in questo deserto è necessario evitare i miraggi dell'ideologia, l'unica grande, multiforme ideologia del mondo: la violenza. Che è poi l'oscuro tentativo di accanirsi su qualcuno per fargli portare o fargli pagare il terrore di una vita posta fin dall'inizio sotto la signoria della morte. Per revocare il credito concesso all'angoscia bisogna riferirsi ad altre forze, seguire l'attrazione che apre altre strade. Non meno radicata dell'angoscia, abita in noi la nostalgia di una felicità che al massimo abbiamo appena iniziato a conoscere in qualche evento o esperienza passata. Il senso della fedeltà alla vita

[3] E. Bloch, *Il principio speranza* III, Garzanti, Milano 1994, 1281 [*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959].

vera, se sappiamo coltivarlo, ci consente intanto di mettere un limite all'angoscia. Allora possiamo esercitare la riflessione critica e cogliere la presenza preziosa di ogni creatura. Aldo Capitini, il filosofo profondissimo e gentile della nonviolenza, ha scritto: «Quando incontro una persona, e anche un semplice animale, non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma»[4].

Chi ha il senso dei valori viventi, incarnati in ogni creatura – e per averlo non è obbligatorio essere o credenti o non credenti –, può scoprire che ogni autentico mistero della vita è un invito, è il farsi presenza di un senso che silenziosamente attrae e chiama. Ci si avvede allora dello spiraglio aperto dalla sproporzione tra i due termini su cui si dovrebbe fare luce: il mistero e la fine. Tra questi due termini c'è molto più un'antitesi che un'affinità: perché la fine è certa, evidente; è il mero dissolversi di ciò che era. Dove c'è realmente una fine, di per sé, non c'è alcun mistero. Ma dove c'è mistero non c'è quella che chiamiamo "fine". C'è piuttosto una sovrabbondanza di realtà che non riusciamo a scandagliare. Così si deve dire che la morte è mistero, mentre non siamo autorizzati a dire che sia la fine.

Tra la vita e la morte non c'è una congruenza diretta, c'è anzi uno scarto. Esse non costituiscono due parti del-

[4] A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, Edizioni Protagon, Perugia 1994, 465.

la stessa totalità e nella loro opposizione entrano in gioco altre forze. Per comprenderlo bisogna tenere presente l'alternativa tra Bene e male. Non appena si vede che nessuna creatura è neutra, indifferente all'uno o all'altro, si capisce anche che per i viventi il Bene è fonte e luce, orizzonte e fondamento del loro fiorire. Comunque sia identificato e nominato, il Bene è inteso in tutte le culture come l'elemento concreto che permette una vita veramente umana. Il male, invece, si ripresenta sempre come sostituzione e distruzione: sostituzione usurpatrice del Bene e distruzione di vite, relazioni, valori, futuro. In ogni caso vita e morte non intrattengono tra loro un rapporto immediato: ogni volta si instaura una mediazione guidata da una di queste due forze, il Bene o il male. L'ignoranza più pericolosa nella mentalità contemporanea risiede nell'incapacità o nella rinuncia a distinguere l'uno dall'altro. Anzi, spesso si diffonde lo scetticismo verso il Bene, cui si accompagna puntualmente una specie di rispetto verso la potenza del male. È proprio perché la differenza tra Bene e male rimane radicale che persiste anche la conseguente differenza irriducibile tra vita e morte. Quest'ultima viene allo scoperto già nel fatto che, quando nasciamo, nel mondo troviamo entrambe e tuttavia, mentre sappiamo produrre morte in molti modi, non abbiamo fabbricato noi la vita. E anche se arriviamo a produrla per via tecnologica, possiamo farlo comunque solo in quanto creature provenienti da un misterioso dono della vera origine della vita stessa. L'incomponibilità della vita con la morte è confermata poi dal fatto che la

morte toglie alla persona precisamente ciò di cui viveva: se viveva per il lavoro, mette fine al lavoro, se viveva cercando di controllare tutto, mette fine a ogni controllo, se viveva per amore, impone lo strazio dell'interruzione della relazione con i propri cari. La morte non ha mai un impatto puramente biologico, non è semplicemente un fatto della natura, è un "no" alle nostre ragioni di vita, le aggredisce nel loro valore e nel loro tendere alla felicità. L'evento della morte riguarda il senso e tuttavia non è in se stesso il senso dell'esistenza.

Chi mantiene la percezione di questa complessità che include non solo vita e morte, ma anche Bene e male, si rende conto del fatto che, in effetti, già nella "morte" in sé – come evento, parola e idea – è racchiusa e dissimulata un'alternativa radicale. In primo luogo essa si impone come interruzione della vita, in un modo così tragico da sembrare definitivo. In ciò la morte è il paradigma del male, che infatti provoca situazioni di mortificazione e tende a negare ogni libertà di risurrezione. Quando il male è la forza che media tra vita e morte, tutto è avvelenato e stravolto. Il dolore del lutto e l'imperativo fondamentale del "non uccidere" confermano che la morte in sé non va accettata, va combattuta. Per questo l'apostolo Paolo afferma: «L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte» (*1 Cor* 15,26). D'altra parte, la realtà è così piena di pieghe imprevedibili e il versante visibile della vita è così inadeguato ai valori viventi che non possiamo escludere una possibilità ulteriore. Non in linea puramente ipotetica, ma sulla base di tutto ciò

che nella vita, essendo buono e prezioso, allude a qualcosa di diverso rispetto alla mortalità come destino. Ha scritto Theodor Adorno che «non si potrebbe percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita»[5]. Non vige alcun divieto logico o empirico il quale precluda la possibilità che l'evento della morte, nel mistero che comporta, sia un passaggio, una partenza, un parto, l'approdo al versante completamente liberato della vita. Un antico detto ebraico descrive la morte, nel suo lato terribile, come se ci strappassero un nodo dalla gola e, nel suo lato di pace, come se ci fosse tolto un capello dalle labbra[6]. Se tra vita e morte la forza mediatrice è il Bene, allora si può sperare che la morte-distruzione venga abolita e rimanga soltanto il mistero del confine del versante visibile della vita e del suo attraversamento.

2. Ambivalenza del confine

C'è la morte come distruzione e, forse, la morte come partenza. Servirebbero termini differenti. Un conto è

[5] TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, 337s. [*Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966].
[6] *Cf.* E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, 287 [*Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1921].

giungere a un confine che non conduce da nessuna parte perché segna piuttosto la fine di tutto, un altro è trovarsi a varcare il confine con una terra sconosciuta. Le due cose vanno mantenute nettamente distinte. E solo dopo averne colto la divergenza se ne può cogliere il rapporto secondo la logica del Bene: dobbiamo scongiurare, evitare, abolire la morte come distruzione procurata affinché possa restare solo la morte come passaggio e partenza. Questo è il senso del confronto con il limite estremo della vita visibile. La fuga e la distrazione non hanno questa capacità di distanza, ci lasciano continuamente braccati dall'angoscia. Invece la retorica dell'essere-per-la-morte, quella che cerca nella fine il senso di tutto, sostituisce al confronto un compiaciuto *amor fati* che in realtà è un tradimento verso l'umanità e la vita. Infatti questa retorica si presta sempre volentieri a totalitarismi, terrorismi, persecuzioni.

Ben diverso dalla fuga o dall'apologia è il confronto responsabile, che sa stabilire nei riguardi del fatto della morte una distanza che non è solo mentale, perché, se va fino in fondo, è il portare se stessi sino a un nuovo centro interiore. È il passaggio dall'essere sotto la morte, o dall'essere per la morte, all'essere per gli altri. È l'adesione al Bene, che dà fondamento alla libertà di stabilire la distanza e attrae a questa trasformazione. Per chi giunge a una simile posizione di vita l'anticipazione della morte, spesso indicata come via di saggezza da filosofie ambigue, non equivale più a coltivare l'idea della sua imminenza e della vanità di ogni cosa. Quando

gli uomini sono convinti del fatto che tutto è vanità, lasciano libero campo a qualsiasi tipo di male. L'autentica anticipazione consiste nel dedicare il tempo al compito di operare il bene e di proteggere gli altri, per quanto è possibile, dal male. Quando si perde una persona cara, sovente si rimpiange di non aver avuto cura della relazione che ci legava a lei. Questo rimpianto in parte è inevitabile, in parte è il segno di un mancato confronto con la morte. Perché proprio questo confronto è il pungolo che spinge a rendere più attenta la responsabilità per il bene degli altri e per la relazione con loro. Il confronto veramente critico con la morte stabilisce una distanza che non è solo dal fatto della morte, ma da quell'attaccamento totalizzante a se stessi per cui contano solo l'io e il suo interesse. È allora che può avere luogo l'adesione al Bene che coincide con la nascita radicale della persona. Quella nascita che o non è stata affatto considerata, o è stata rinviata all'altro mondo. Se all'inizio della vita nascere vuol dire uscire dal corpo di nostra madre, poi nascere davvero, completare la nascita, significa uscire da ogni forma di adesione al male. Anche mentre si è nella sofferenza, anche se ci si trova umiliati e sconfitti. Qui il significato della croce di Gesù è esemplare. Frainteso come se fosse un sacrificio di risarcimento, l'amore crocifisso è già questa nuova nascita, è l'inizio della risurrezione, che è liberazione dalla morte proprio perché è liberazione definitiva dal male.

La sconfitta per ognuno è un appuntamento ineludibile e la morte si presenta come la sconfitta definiti-

va. Chi si muove secondo la logica di potenza produce molta morte pur di evitare qualunque sconfitta. Ma ogni vera saggezza, in tutte le culture del mondo, sa che l'unica vera sconfitta sta nella resa al male. E riconosce che l'essere umano non è affatto destinato a soccombere in questa sfida. Certo, tale consapevolezza non basta. Il colpo inferto dalla morte come violenza sulla creatura resta particolarmente crudele. Quasi sempre. Perché molti non maturano l'adesione al Bene e restano presi nella vera sconfitta. E moltissimi, anche avendo aderito al Bene, muoiono senza vedere la giustizia e persino la loro memoria è profanata. Tuttavia queste due specie di esito hanno significati molto diversi. Le morti irredente sono solo quelle di chi ha ceduto definitivamente al male. Ma non si può raddoppiare il colpo della morte con il giudizio che induce a ritenere queste vite dissolte o mantenute sotto una punizione eterna. La vera memoria e la misericordia per gli irredenti di questa terra si attuano assumendosi l'impegno affinché altri non vivano e non muoiano così. Le altre morti, quelle degli innocenti, sono invece un simbolo della libertà che la morte non può toglierci: la facoltà di dare al male e alla morte una risposta originale e non sottomessa.

L'adesione al Bene si attua per noi con la fragilità di chi resta esposto all'eventuale influenza del male. Perciò abbiamo bisogno di raccoglimento e di trasformazione. Il raccoglimento consente di riunire tutto ciò che siamo – speranze, bisogni, ferite, talenti – perché possa trasformarsi in amore generoso. Fino a che anche il do-

lore sia trasfigurato in amore. La grande tradizione della filosofia dell'Occidente ha lasciato in ombra questa espressione suprema della libertà umana, preferendo descrivere l'uomo come un animale politico, razionale e mortale. Non è stato riconosciuto il nucleo antropologico più originale e luminoso: la facoltà di poter trasformare ogni elemento, anche il dolore, in amore. Nel momento in cui si perviene a questa libertà radicale, la morte non cessa di fare paura, ma non ha più il potere di soggiogarci riempiendoci di angoscia. Rimane solo l'angoscia per il destino e la vulnerabilità degli altri, un sentimento positivo che riesce a generare cura e protezione. Questo sentimento di angoscia benigna ha a che fare non con la sfiducia radicale nella vita, bensì con un'antica nostalgia di comunione che abita il cuore umano. La continua esperienza che l'umanità fa del lutto e dell'incontro con la morte non è mai bastata a sradicare questa nostalgia. Il fatto della morte può solo interromperla in chi lo subisce, alimentandola in chi resta. Si tratta d'altra parte di un sentimento che cresce e si trasfigura con la nostra eventuale umanizzazione. Chi arriva a nascere fino in fondo come persona capace di amore generoso, fedele, paziente e misericordioso, chi giunge a sentire naturale il legame di fraternità e di sororità con gli altri, smette di credere all'onnipotenza della morte-distruzione e non trova insensato pensare che il confine del versante visibile della vita sia una soglia che può consentire l'accesso alla liberazione totale. In questa prospettiva Bonhoeffer si rivolgeva così alla

morte: «Vieni, ora, festa suprema sulla via verso l'eterna libertà»[7].

Più è netto l'impegno contro la morte-distruzione, più siamo in grado di aiutarci gli uni gli altri nelle situazioni della malattia grave, dell'agonia, della partenza. Se potessimo evitare che ci sia chi muore ucciso, umiliato, abbandonato, disperato, convinto di essere vissuto invano, oppure reso oggetto di trattamenti motivati dall'accanimento ideologico e non dal rispetto per la sua vita, allora potremmo onestamente aprirci alla questione del versante ulteriore della vita, la questione dell'eterno nell'uomo e dell'umanità nell'eterno. Ma l'eterno per noi risulta inesistente a causa della malafede con cui roviniamo l'esistenza riducendola a sopravvivenza biologica a qualsiasi costo, che è poi solo un differimento della nostra morte fondato sulla possibilità di addossare nel frattempo le situazioni di morte agli altri. Con ingrata malafede verso l'esistenza ricevuta immaginiamo l'eterno nel cielo, per poi dire che nel cielo non c'è nessuno, senza avere occhi per l'eterno prossimo a noi e in noi: l'eterno valore delle persone, delle creature, delle relazioni d'amore.

Se si fa tesoro della critica a un simile atteggiamento, è possibile trovare una via per affrontare quella che con linguaggio sbagliato viene detta la questione del "finevita". In un contesto nel quale la logica della soprav-

[7] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, 532 [*Wiederstand und Ergebung*, Kaiser, München 1950].

vivenza selettiva dei più aggressivi schiaccia la cultura della convivenza solidale, fare della vita formale un principio isolato da far valere nella situazione dei malati terminali significa non creare alcun disturbo a chi coltiva alleanza con la morte degli altri giorno per giorno, erigendo sistemi economici, politici e culturali fondati sulla produzione di vittime. Piuttosto, credo che chi, avendo un legame profondo e una storia comune, sta vicino al morente potrà e dovrà valutare quando, nel quadro di condizioni stabilite dalla legge, sarà il caso di desistere dal prolungato ricorso alle macchine per tenere formalmente in vita un proprio caro. Quando invece non esiste nessuna figura familiare accanto al morente, questa estrema valutazione spetterà alla responsabilità dei medici. In ogni caso il principio del rispetto della vita deve tradursi nel rispetto per ciascuno, per ogni storia, per ogni volto. Chiunque abbia titolo per assistere un morente – perché è un familiare, un amico o, nei casi estremi, perché è un medico – deve considerare la persona nella sua storia, qualcuno da accompagnare con delicatezza nella fase della sua misteriosa partenza. La legge non può calpestare questa delicatezza in nome del principio della sacralità della vita affermato senza considerare la reale condizione dei viventi, come non può farlo neanche in nome di un'autodeterminazione assoluta dell'individuo, senza criteri e senza responsabilità.

La maturazione di un'etica pubblica condivisa, interna all'orizzonte della visione costituzionale dei diritti e

dei doveri umani, mi sembra debba essere indirizzata dalla convergenza verso una rinnovata comprensione della profondità della dignità della persona. Penso a un'etica che della persona rispetti sia la vita e il valore incondizionato, sia la libertà e la condizione di viaggiatrice. Perciò nelle situazioni estreme di un'esistenza delegata totalmente per anni a delle macchine dev'essere consentito di interrompere questo trattamento senza alcun accanimento ideologico. Il problema più rilevante[8] si pone nel caso di persone ancora coscienti che non tollerano più una condizione di sofferenza totale e continua. Questa situazione a sua volta non può essere liquidata isolando ideologicamente il principio della sacralità della vita, ma deve suscitare una riflessione che tenga conto del patire, della dignità e della volontà di chi è coinvolto. Tale riflessione è necessaria per una convergenza etica, tra culture e tradizioni diverse, grazie alla quale siano chiarite le condizioni entro cui viene riconosciuta alla persona la facoltà di partire senza che sia violata la sua libertà per costringerla al prolungamento a ogni costo di una vita divenuta tortura.

In ogni caso il senso della vicinanza al prossimo, della compagnia, dell'ospitalità deve riguardare sia chi sta ai confini con la morte, sia chi è buttato ai margini della società e murato dentro situazioni di morte, sia

[8] *Cf.* H. Jonas, *Il diritto di morire*, il melangolo, Genova 1993 [*Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben*, Insel, Frankfurt a. M. 1985].

chi attraversa i confini tra gli Stati. Riprendere questa percezione lucida dei diritti e dei doveri umani è diventato particolarmente urgente oggi nel nostro paese, dove prolifera una logica di morte tramite molte specie di fascismo e dove è persino stato inventato il reato di essere stranieri. È in questo contesto che poi finisce per presentarsi come autorevole quell'ideologia dell'ambiguità che mai si identifica con le vittime e, assumendo un'aria di superiore imparzialità, accusa di moralismo chi insiste a voler discernere il vero e il falso, il giusto e l'ingiusto, il morale e l'immorale. Questo impasto velenoso di fascismo, cinismo e ambiguità erode sempre più le radici culturali della democrazia, il solo ordinamento politico che si configura davvero solo se impone a se stesso il rispetto dei valori viventi. In tale clima, al posto della lucidità del confronto umano con la morte subentra la stupidità etica con cui si dà il proprio consenso a un sistema che produce vittime.

L'essere umano ha una dignità incondizionata. Se qualcosa di sacro dev'essere riconosciuto, intanto è senza dubbio questa dignità. Violarla è empietà. Come si manifesta nella maniera più odiosa nel colpo inferto proprio a chi già è in difficoltà e in pericolo. Ci si dimentica quasi sempre di come ogni creatura umana sia per sua costituzione un ospite sulla terra, un viaggiatore, poiché il suo esistere è un trascorrere, è la ricerca di una meta adeguata. Ma proprio nel mondo globalizzato gli esseri umani sono spesso costretti a diventare poveri, sradicati, migranti, profughi. Creature che subiscono

umiliazioni, torture, stupri, commerci, sfruttamenti. Allora respingere in mare, perseguitare, detenere queste persone, oppure rimetterle nelle mani degli aguzzini, è un atto di empietà. Se un governo fa questo, è un governo empio. Se un'opposizione politica non fa di tutto per impedire questo, allora non riesce neppure a essere empia perché è inconsistente. E se una chiesa intera non si solleva, negandosi a qualsiasi tipo di contiguità con i responsabili di una simile politica, allora è complice di questa empietà. Non si possono fare disquisizioni spirituali sui confini della vita mentre si accettano come normali politiche di sofferenza e di morte.

3. Riconoscersi creature

Quando si pone un limite all'angoscia, riuscendo a distinguere il bene da operare e il male da neutralizzare, ci è dato di fare un passo ulteriore: quello di imparare a riconoscere l'invito inscritto nella condizione umana, anzi nella condizione di creatura comune a tutti i viventi. La condizione creaturale è dinamica, è più un trovarsi a vivere nel campo magnetico di un'attrazione che una struttura rigida. È un'avventura in se stessa misteriosa, e questo vale non solo quando si arriva al confine della morte. Perciò la vita sfugge al controllo del concetto e della norma e possiede, semmai, una stoffa

narrativa. La storia di ogni persona è come un racconto in cerca del suo adeguato finale, una storia che è parte dell'unica storia del mondo. Se si pensa alla vita come alla comunità dei viventi e si fa attenzione a ciò che ci accomuna tutti in quanto creature – considerando che "creatura" è qualunque vivente che non abbia deciso e fabbricato da sé la propria esistenza – si capisce anzitutto quanto tale prospettiva sia rimasta oscurata dal dualismo tra natura e cultura[9]. Di solito infatti o si riporta tutto alla natura, come se essa fosse già in sé un ordine compiuto, o si delega alla cultura ogni decisione sul senso delle cose, come se in questa arbitrarietà la cultura potesse costruire la verità. Nel naturalismo la morte appare come l'altra faccia della vita, «non cela alcun mistero, non apre alcuna porta»[10], è semplicemente la fine. Nel culturalismo, invece, possiamo attribuire alla morte i significati che vogliamo, ma possiamo farlo soltanto rinunciando a percorrere la via che porterebbe a riconoscere un senso che non sia inventato. L'appello alla natura è inattendibile perché presenta il

[9] Tale dualismo appare di solito legittimato dall'esperienza costante della dualità e della divisione in noi, per esempio dall'esperienza dell'alternanza di egoismo e generosità: in merito *cf.* E. DURKHEIM, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Edizioni ETS, Pisa 2009 [*Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, in *Scientia* 1 (1914) 206-221].

[10] N. ELIAS, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985, 82 [*Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982].

mondo naturale come un ordine compiuto, mentre in realtà la natura è ambivalente, oscilla tra vita e morte, sovrabbondanza e scarsità, e semmai attende un'armonia futura dalla responsabilità umana. "Natura" infatti significa "ciò che nascerà". L'appello alla cultura in sé, invece, è inattendibile perché, se la cultura rimane senza relazione con un senso originario che la orienti, non è altro che una costruzione arbitraria, la cui espressione conseguente produrrà camere a gas, campi di concentramento, bombe atomiche.

Oltre natura e cultura non c'è una terza dimensione, c'è una vocazione costitutiva che abita entrambe e deve orientarle. È la vocazione creaturale, che è quella a esistere in modo creativo e non distruttivo, secondo una responsabilità che, come ha sottolineato Lévinas, è sì oltre la natura, ma è anche "prima di ogni cultura"[11]. La rappresentazione della realtà tipica della tradizionale teologia della creazione ha avuto, con il tempo, l'effetto di saturare la profondità semantica della categoria di creatura, risolta nel suo essere l'effetto di quella Causa

[11] E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, 41 e 366 [*Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963]. Questa responsabilità dell'uno per l'altro non solo precede i significati costruiti dalla cultura cui ciascuno si trova ad appartenere, ma in un certo senso non è limitata neppure dalla mortalità. Scrive Lévinas: «La morte non ha potere, perché la vita riceve un senso a partire da una responsabilità infinita, a partire da una *diaconia* profonda, che costituisce la soggettività del soggetto e senza che questa responsabilità, tutta tesa verso l'Altro, lasci la disponibilità di ritornare a sé»: E. LÉVINAS, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monf. 1984, 89 [*Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976].

prima che è il Creatore. La dipendenza da lui ha oscurato il darsi di una serie di tratti universalmente costitutivi della condizione creaturale. D'altronde lo stesso ateismo, riassumendo nella natura l'intera realtà e insieme la sua origine, tende a ignorare a sua volta le caratteristiche specifiche della creaturalità. Che si usi l'idea di Dio per spiegare tutto, o che ci si rivolga piuttosto a Charles Darwin, il risultato è lo stesso: la condizione di creatura non viene ascoltata, letta, assunta come vocazione che invita gli esseri umani a una peculiare responsabilità. Questa è una delle ragioni per cui anche la considerazione della laicità raramente conduce alla consapevolezza di essere chiamati ad avere cura della comune condizione esistenziale e viene invece piegata all'uso ideologico che legittima la contrapposizione tra laici e religiosi[12].

La categoria di "creatura" va riferita a tutti i viventi, i quali sono nati senza averlo deciso da se stessi e senza aver fabbricato la loro vita. La nostra rimane una vita ricevuta. Per questa ragione la categoria di dono, nonostante il mistero sulla provenienza del dono stesso, sembra pertinente a una condizione simile. Nel contempo essere creature significa essere partecipi di una correlazione universale di vite. Ognuno esiste come unico e intessuto nella trama di questa correlazione ori-

[12] Ho tentato di ripensare la laicità come corresponsabilità per la vita comune nel libro *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme*, Cittadella, Assisi 2008.

ginaria e strutturale. Certo, non possiamo percepire né dimostrare la fonte del dono. Ma – che essa sia un Dio creatore o molte divinità, la natura o la vita – lo statuto creaturale del nostro essere dotato di autoconsapevolezza comporta una responsabilità precisa ed essenziale, quella di imparare a esistere e ad agire in maniera creativa e non distruttiva. Poiché la vita è vita ricevuta e di fatto sempre condivisa, ne deriva che causare morte e situazioni di mortificazione a qualcuno equivale a rinnegare il dono e a lacerare il tessuto che siamo. L'impegno necessario ad apprendere un modo creativo di esistere e di agire, modo che in sé non è affatto immediato e spontaneo per noi, costituisce lo specifico dovere della creatura umana, che esprime e conferma la propria dignità di persona onorando tale responsabilità. Sia la natura che la cultura ricevono proprio da questa direzione di non distruttività l'orientamento del loro autentico sviluppo.

È chiaro che la coscienza della condizione creaturale e della responsabilità cui essa chiama l'essere umano ridefinisce i termini della contrapposizione tra quelli che vogliono difendere la vita intesa come dono di Dio e coloro che reclamano per ogni individuo il diritto all'autodeterminazione per esempio dinanzi al dilemma dell'eutanasia. Spesso tale disputa rimane concettualmente all'interno della lotta tra naturalismo e culturalismo, due prospettive antagoniste per un verso ma per l'altro accomunate dalla miopia nei confronti della gratuità e della creaturalità dell'esistenza. Di solito, nei

due schieramenti prevale il naturalismo, seppure orientato in maniera divergente. Per i sostenitori della visione religiosa la vita è sacra "per natura" ed è lo stesso "ordine naturale" delle cose a chiederci di rispettarla. Qui la natura è ovviamente intesa come posta da Dio, il Donatore che ci ha dato la vita, per cui non possiamo farne ciò che vogliamo. Per i sostenitori della visione "laica", invece, la natura, proprio perché non è posta da alcun Dio, chiede di seguire il corso biologico della vita senza forzature né accanimenti medici. In questo ordine moralmente neutro che la natura stessa costituisce si apre allora lo spazio, invocato dalle concezioni culturaliste, della libertà e dell'autodeterminazione del soggetto umano, che deve poter decidere come vuole del suo destino. Mi sembra che gli uni e gli altri fraintendano la dinamica della relazione di dono: i primi lo riducono a un prestito, per cui Dio vuole decidere lui l'esito della vita che ci ha affidato; gli altri non riconoscono alcun dono e quindi assolutizzano il criterio della decisione individuale. Invece il mistero della vita rimane questo: che è un dono ma la nostra conoscenza non riesce a determinarne la provenienza. La vita ricevuta non è un oggetto, è un divenire, tempo dato, futuro aperto. Il suo essere data, anche se non vincola a corrispondere con fede a un Dio donatore, chiede però che sia ricevuta. L'unico modo umano per ricevere davvero la vita data sta nel divenirne responsabili. Deriva da qui la nostra responsabilità di svolgere l'esistenza senza sprecarla né rinnegarla. Naturalmente non siamo responsabili solo

verso noi stessi. Se siamo un tessuto di vite, ciascuno è responsabile degli altri, così come l'umanità nel suo insieme è responsabile dell'armonia della vita sulla terra. Il fatto che una persona pervenga al confine del versante visibile della vita è un evento che riguarda molti. Infatti la morte di solito colpisce una famiglia, un nucleo affettivo, comunque un intreccio di relazioni tra persone che sono profondamente legate. E anche quando colpisce qualcuno che è solo al mondo, isolato da chiunque, non è forse l'intera comunità umana a essere colpita, oltre che da una morte in più, da quella solitudine senza giustificazione? Se teniamo conto di queste considerazioni, contro il naturalismo religioso bisogna ricordare che un dono è un dono, il che vale eminentemente, mi pare, se il donatore è Dio stesso, il quale è così credibilmente "divino" anche perché, stando alla narrazione biblica, ha sempre rispetto della libertà umana. Contro l'intreccio di naturalismo e culturalismo dei "laici" è invece il caso di ricordare che il diritto all'autodeterminazione non è legittimato a ridurre eventualmente la vita a un bene di consumo e a misconoscere la responsabilità di ogni individuo nei confronti di se stesso, degli altri e del bene comune. Il dono della vita, da chiunque provenga, non chiede la diminuzione della libertà dei donatari, chiede però a ciascuno la responsabilità perché la vita sia sensata, onorata e coltivata anche come vita condivisa con gli altri.

Ma ascoltiamo ancora ciò che affiora dalla condizione creaturale. Essa mostra un'apertura che guarda ver-

so un futuro qualitativo. Essere creature significa essere una tensione, un'apertura, un anelito alla vita vera. La meta della vita non è la morte, né la pura sopravvivenza, è la sua trasfigurazione, la liberazione dal male, è un compimento che intanto ci resta sconosciuto e che però può essere pensato come la nascita completa della persona e, sul piano collettivo, come la nascita di una società umanizzata. Se si tiene conto di questa possibilità, anzi letteralmente di questo inatteso *senso* dell'esistenza – dunque della sua direzione, del suo orientamento e della sua possibilità specifica e vera –, il modo più abituale di stare al mondo appare rovesciato. Infatti, fintantoché viviamo nello spirito dell'angoscia di morte, credendo che dal futuro ci venga incontro la fine della vita, tendiamo naturalmente a volgere le spalle a questo evento finale[13]. Così, mentre esistiamo, camminiamo guardando indietro, con il rimpianto delle cose passate, con l'angoscia di trascorrere e di invecchiare, con il desiderio sempre frustrato di fermare il tempo, con l'amarezza di chi ha ricevuto un dono che sarà inesorabilmente revocato. Finché lo sguardo sulla vita umana è di questo tipo, anche la speranza è neutralizzata. Di essa, che di per sé sarebbe portata a coltivare quel futuro di bene che pochi osano sognare, riusciamo solo a dire questa misera cosa, falsamente incoraggiante: «La speranza è l'ultima a morire». Con

[13] *Cf.* E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino 2004, 124-140 [*Le Temps vécu*, d'Artrey, Paris 1933].

ciò si sancisce che, seppure per ultima, anche la speranza è destinata a spegnersi. Un "vantaggio" così vuoto da ricordare l'ironia del dono che Polifemo promette a Odisseo-Nessuno: «Nessuno io mangerò per ultimo, dopo i compagni; gli altri prima; questo sarà il dono ospitale»[14]. Per arrivare a comprendere che non siamo nati per morire ci vuole, paradossalmente, coraggio. È necessario tutto il coraggio della fede, la cui forza specifica è quella di esercitare una resistenza nei confronti della pressione dei dati più negativi che gravano su di noi. Questo coraggio "controfattuale", che cioè sa andare contro i fatti più immediati, è la forza emotiva che aiuta a sentire, nella vita, l'invito a trasformare se stessi e ad andare oltre le dinamiche di mortificazione. Ci si rende conto allora di come la condizione creaturale sia sospesa al mistero da ogni lato. Non solo la sua origine rimane nascosta, ma la sua destinazione si annuncia tale da chiederci di giungere a un compimento che non è la morte nonostante l'ineludibilità del fatto della morte stessa.

La coscienza della nostra futurità conduce a una prospettiva di vita tutt'altro che scontatamente positiva. È un passaggio arduo e spesso scoraggiante sia per il pensiero che per la libertà di ognuno, la quale è chiamata a impostare il modo di esistere. Non basta, infatti, resistere alla paura e all'angoscia dicendo a se stessi che verrà

[14] Omero, *Odissea* IX, 369-370, Einaudi, Torino 1989, 249.

un tempo nuovo. I colpi del male sono potenti sulla vita interiore delle persone come una scure lo è alla base di un albero. Infatti è proprio considerando questa nostra apertura al futuro che la vita appare, anziché trionfante, ancora più fragile. Se il male chiudesse il futuro a un essere che del futuro non si cura affatto, limitandosi invece a vivere momento per momento, la cosa sarebbe irrilevante. Ma il male toglie il tempo a creature sensibili al futuro, creature che possono respirare solo se dinanzi a se stesse possono intravedere tempo e bene possibili, creature che vivono di questa ulteriorità. Perciò quando la sofferenza, la malattia, la violenza, l'infelicità e la morte colpiscono, sprofondandoci nell'assurdo e lasciando i sopravvissuti senza consolazione, a che giova lottare contro l'angoscia e scoprirsi creature?

4. Il risveglio

Lo sforzo di attraversare il deserto dell'angoscia per riconoscere l'invito inscritto nell'essere creature sarebbe senza frutto, anzi forse non sorgerebbe neppure, se non avesse luogo l'autentico risveglio della persona umana. Solo chi è davvero desto può dare una risposta alla vita e alla morte. Credo che la risposta – non solo la risposta alla questione teorica, ma la risposta data con tutto il proprio essere alla vita divenuta tragica –

possa venire soprattutto da chi, immerso nel lutto e nel dolore senza consolazione, dunque nella reale disperazione, ha il coraggio di entrare nella debole luce della compassione e di seguirla. Quando siamo colpiti dagli eventi e dalle situazioni del patire che ci sopravanza oltremisura, all'improvviso ci si apre dinanzi l'alternativa tra la disperazione definitiva, che diverrebbe il nostro sepolcro, e la compassione. Anche nello stato dell'essere inconsolati ci raggiunge un appello, un'attrazione. Altrimenti, annichiliti dal dolore, non sapremmo inventarci da soli una via nuova. Se si ascolta l'appello e si segue la debole luce della compassione, si inizia a sentire realmente il dolore degli altri. Ma non come se fosse una intollerabile moltiplicazione del patire, bensì come in una corrente d'amore aperto che abbraccia tutto quel dolore. Ci si sente nella corrente. Allora è possibile rendersi conto di quanto sia preziosa la vita di tutti, uno per uno, e si aderisce alla verità del fatto che non siamo nati per soffrire, invecchiare, morire e sprofondare nell'oblio.

I testimoni del bene e dell'eterno valore delle vite sorgono dalle macerie, dal lutto, dall'orfanità. Portano il loro patire come un'antenna cosmica[15] che sente il

[15] Prendo questa efficace espressione, che da sola condensa una profonda sapienza antropologica, da A. Tomatis, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo*, Ibis edizioni, Como - Pavia 1993 [*De la Communication intrautérine au Langage humain*, ESF, Paris 1991 (1ª ed. 1972)].

dolore degli altri. Chi giunge a questa svolta è risvegliato. Anche se inconsolato, si fa fonte di consolazione per qualcuno, anche se sconfitto, diventa riferimento per la speranza di altri. Chi sperimenta questo cammino non solo perviene a un punto interno di amore definitivo, dove l'altro è accolto in tutto, sentito, visto nella luce del Bene. Per questo basta desiderare veramente una persona, averla sognata, sentirla essenziale per la nostra vita. Ma chi, colpito da una sofferenza distruttiva, risorge dalla morte nell'anima per seguire la via della compassione fa qualcosa di più. Arriva a guardare con una simile apertura d'amore ogni altro, non solo i propri cari.

Da questa frontiera avanzata dell'umano, la speranza si rivela quella forma radicale di intelligenza capace di vedere che la morte non spezza la vita se la vita è amata così. Quando ogni aspetto di noi è trasformato in questo amore definitivo e ospitale, si scopre che l'eterno è uno "spazio assente"[16] ma reale, lo spazio della vita vera nel quale dobbiamo portarci sin d'ora. La conferma di questo paradosso viene dal fatto che non solo per riuscire a sentire ancora presente chi è scomparso c'è bisogno di un amore forte e fedele, che sia resistente, nonostante la distanza e l'invisibilità, alla crisi della presenza. In effetti anche per amare bene chi è vivo e visibile è necessaria la capacità di permanere in rela-

[16] G. VANNUCCI, *Pellegrino dell'Assoluto*, Edizioni CENS, Sotto il Monte 1990, 283.

zione nelle molteplici situazioni e forme della distanza, quando la presenza della persona amata è percepita come affievolita o sospesa. Chi non sa rispondere alla crisi della presenza non riuscirà ad amare né quelli che sono presenti né gli scomparsi.

La persona umana matura la sua identità lì dove pone il suo cuore e orienta la sua anima. Si può concentrare tutto sul lavoro o sul potere o sull'aspetto fisico. In questi casi al posto di una persona in senso proprio abbiamo un personaggio[17]. Non è raro, d'altra parte, che siano il dolore e l'angoscia a instaurarsi come clima interiore permanente e come orizzonte dell'esistenza. Allora sì che la morte si presenta come la fine. Allorché invece la persona integra e trasfigura ogni suo nucleo nell'amore divenuto generoso e fedele, la morte deve misurarsi con una resistenza radicale. Persino nel caso in cui con la fine della vita che conosciamo tutto fosse dissolto nel nulla, un amore così vero potrebbe ancora perdurare perché prima della morte della persona amante esso avrebbe investito altre persone, generando vita nuova. Non è un caso straordinario. A me sembra che questa transitività dell'amore sia la legge fondamentale della storia del mondo, la ragione della persistenza dell'umanità e della natura a dispetto della potenza del male che di per sé avrebbe già dato corso alla distruzione di ogni vita.

[17] *Cf.* M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2002 [*Persona y democracía*, Siruela, Madrid 1996 (1ª ed. 1958)].

La vita persiste per il suo legame decisivo con l'amore. In virtù di tale legame essa, in verità, è comunione. La creaturalità dei viventi, nella duplice implicazione con la sua origine e con la sua destinazione, sussiste soltanto se partecipa a una dinamica di rinnovamento e di rigenerazione. Perciò giunge alla reale intensità dell'essere vivo solamente ciò che si rinnova. Nel caso della persona umana questa capacità di vita qualitativamente nuova deriva dalla dignità di non cedere al male, dall'assunzione della libertà di amare non in un modo qualsiasi, ma secondo il bene. Nell'opinione comune questa è una possibilità straordinaria, a malapena ammissibile per i santi e per gli eroi. In realtà questa è la manifestazione della vera identità di ogni essere umano. Gandhi afferma, in un'efficace sintesi metafisica, che «l'amore regge la terra. Vi è vita soltanto dove vi è amore. La vita senza amore è morte»[18]. Bisogna aggiungere che egli sta parlando di un tipo di amore che può essere espresso solo da chi assume fino in fondo la libertà dal male, da chi rompe ogni complicità con esso pur restando vulnerabile ai suoi colpi. Se si coglie e si affronta il paradosso della vita creaturale umana – sapere di dover morire ma continuando a cercare un senso e un fine che non è la fine –, ci si può aprire all'amore secondo il bene, senza più accontentarsi di un amore qualsiasi. Grazie

[18] M.K. Gandhi, *The Mind of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, London 1945, 21 [cit. in *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, 103].

a questo mutamento dello sguardo sulla vita, ci si scopre responsabili di sostenere il confronto con la morte orientandolo anzitutto alla responsabilità verso gli altri, verso il loro valore e anche verso la loro vulnerabilità e mortalità. Questo comporta anche che una persona sappia riconsiderare il rapporto con la propria morte. Piuttosto che limitarsi a lasciarsi invadere da sentimenti angosciosi, chi affronta la meditazione su questo confine estremo può sentire il desiderio della conferma della libertà e dell'amore che sono stati maturati vivendo. Si tratterà di esprimere, posto che ce ne sarà dato il tempo, un modo di morire che sia all'altezza del bene ricevuto e ricomunicato. La "libertà-per-la-morte"[19] di cui ha scritto Martin Heidegger diventa semmai la libertà anche in punto di morte. Una libertà amante, che saprà avere pensiero per coloro che restano e per coloro che verranno, che saprà ringraziare anziché maledire e che rinnoverà così il consenso all'invito che ognuno di noi ha ricevuto sin dal concepimento. Quel concepimento che ebbe il suo luogo inaugurale anzitutto nel sogno di chi ha desiderato che nascessimo.

Da parte mia credo che quel sogno non sia solo dei genitori, poiché il loro sogno, se e quando è all'altezza dell'amore, svolge e interpreta il sogno di Dio. Chi crea o genera in principio sogna chi o ciò cui sta conferendo futuro. La vita può sorgere e svilupparsi in modo ade-

[19] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 316-324 [*Sein und Zeit*, Nyemeier, Tübingen 1927].

guato se è stata amata sin dall'inizio. Altrimenti, qualora ci si trovi al mondo senza essere stati desiderati, dunque senza una radice amorosa, il cammino dell'esistenza rischierà di ridursi a un errare pieno di sofferenza e di oscuri tentativi per colmare a ogni costo quel vuoto originario. Anche in una situazione così difficile, del resto, non è affatto esclusa la possibilità di incontrare, un giorno, un amore che illumini la vita che non fu desiderata, né è esclusa, prima ancora, la possibilità che chi si trova al mondo in questo stato di sradicamento giunga a esprimere da sé una risposta amorosa alla vita. Eventualità per nulla assurda, se la misteriosa origine del nostro essere e divenire non coincide semplicemente con i nostri genitori. Resta grande, però, il pericolo che l'esistenza umana, quando viene privata di un amore fondante che l'abbia sognata e la sostenga nei suoi passi, si perda, restando presa nella spirale di quel rancore che consiste nello stare al mondo «senza trovare consolazione dall'essere nati»[20]. La rivelazione che attesta «In principio era il *Lógos*» (*Gv* 1,1) vuol dire, credo, che in principio c'è questo sogno creatore. Ciò che la filosofia chiama "senso" sorge e accade nella visione di chi ama l'amato prima ancora che questi esista. Visione tipica di un sogno e non della mera percezione di un dato.

Nel pensare alle questioni dell'origine della vita e del sogno che l'ha voluta non si deve tuttavia pensare all'in-

[20] M. ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999, 89 [*La agonía de Europa*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (1ª ed. 1945)].

dietro, come se tutto ciò riguardasse soltanto il passato e il mistero dell'inizio. Si tratta di riflettere anche sulla nostra destinazione. La questione del confronto umano con la morte per me è indisgiungibile dalla natura pasquale della fede cristiana. Io credo all'annuncio delle donne che trovarono vuoto il sepolcro di Gesù, e credo nella sua rivelazione del Padre come di colui che vuole la piena liberazione della vita per la felicità definitiva di tutti. In questa visione della condizione umana, le diverse stagioni ed età dell'esistenza – dall'infanzia alla vecchiaia – mi sembrano preziose e solidali tra loro, perché ognuna di esse ha da offrire qualcosa che, in modo trasfigurato, resterà. E credo che la morte nasconda un confine, il confine verso un'altra giovinezza. Una volta un bambino mi disse: «Secondo me Dio è giovane». Allora pensai che avrei dovuto vivere e riflettere per molti anni per capire quel lampo di verità. Ora mi sembra che ognuno di noi sia chiamato a una giovinezza definitiva: la pienezza della vita trasfigurata perché irreversibilmente guarita dal male. Una giovinezza senza età, senza violenza, senza meriti né proprietà. Giovinezza che è l'eternità di una vita vera in quella che Capitini chiamava "la compresenza di tutti"[21], formula che mi pare una splendida definizione della salvezza.

Non siamo ostaggi della scissione tra due mondi divisi, tra la terra e il cielo. Credo piuttosto che siamo in

[21] *Cf.* A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, 530.

un'unica vita della quale conosciamo soltanto un versante. Quindi non è la vita a essere chiusa nella finitezza o spezzata in due mondi, è la nostra esperienza a essere ancora inadeguata. Tuttavia questa stessa esperienza ha un valore essenziale, perché il versante di vita che stiamo sperimentando è lo spazio-tempo necessario a nascere davvero, affinché dinanzi alla morte possa presentarsi una persona compiuta in grado di esprimere il suo modo di morire. Un modo che sia già la confutazione del non-senso della morte-distruzione. Ci è chiesto dalla vita di imparare a esistere come viaggiatori, avendo cura del versante di realtà che abitiamo, riconoscendo il valore delle persone, delle relazioni e del bene comune qui e ora. Penso però che ci sia chiesto anche di ricordare la meta del viaggio, la sconosciuta felicità che evoca nel cuore umano un'infinita nostalgia.

Mi rendo conto di come ogni elemento di speranza presente in una simile visione possa apparire frutto di un ottimismo infondato, per quanto io abbia ricordato che la vera risposta positiva alla morte sorge dalle macerie e nel confronto con il tragico. Ma in ogni caso rimane inaggirabile la verità per cui sulla terra ciascuno è il custode di suo fratello e di sua sorella. Interpretare il senso del mistero implicato nel confine ultimo della vita non significa ottenere qualche informazione in più. Significa diventare, per il modo in cui si aderisce al Bene, una piccola ma reale fonte di luce che aiuta altri nel viaggio dell'esistenza. Anche nel caso in cui si fosse persuasi che la morte non è nient'altro che distruzione,

e non una partenza o un parto, non siamo autorizzati a sminuire l'umanità. Ci resta la responsabilità di testimoniare che la morte non ci compie, perché il sogno della vita pienamente umana anela una felicità intera ed eterna, sulla quale né il male né la morte avrebbero più alcun potere. E a ogni morente deve poter restare la dignità di essere stato amato e di aver amato, rendendo così testimonianza di aver incontrato ciò che ha valore infinito, eterno, immortale. A nessuno deve essere negata la dignità di essere stato sognato e di aver sognato lo stesso sogno di Dio.

4.
La profezia del cristianesimo non religioso

1. Il desiderio di fedeltà

Quando si prende sul serio la differenza tra la religione e la fede in una prospettiva cristiana, la ripresa della lezione di Dietrich Bonhoeffer si rivela un passaggio obbligato. Confrontarsi oggi con sua testimonianza e con la sua consapevolezza della fede significa percepire una grande distanza, quella che separa un'esperienza profetica, non ancora compresa né ereditata, da una forma di vita ecclesiale che ripete tuttora le posture dell'uomo religioso come se tutti i risvegli di vita evangelica accaduti dalla metà del Novecento a oggi fossero stati invano. E, in fondo, come se la rivelazione di Dio in Gesù fosse essa stessa trascurabile e ininfluente. Allorché consideriamo il cristianesimo non come un'ideologia o un sistema di usi e costumi etnicamente determinato, ma come un'esperienza di Dio che ne attesta la credibilità nella misura in cui la fede viene vissuta come sequela del Figlio, il

cristianesimo stesso si fa inevidente, una realtà da cercare senza fermarsi agli indicatori convenzionali della sua presenza. Perché questa sia finalmente riconosciuta non basta la ripetizione delle liturgie, delle abitudini morali, delle manifestazioni rituali e delle proclamazioni teologiche sentite come patrimonio normale della tradizione della chiesa. Non basta sentirsi inseriti in essa, senza chiarire di *quale tradizione* si tratti propriamente. L'appello alla "Tradizione", da parte di molti credenti, rimane spesso senza discernimento e viene fatto come gesto apologetico indiscutibile, come se la tradizione ecclesiale nel suo percorso storico non fosse polivoca, frastagliata, segnata da rotture, tensioni, svolte, errori individuati per tali a distanza di secoli, conflitti di interpretazione e di mentalità, cadute e fioriture. Molto più onesto sarebbe, in luogo dell'apologia, l'interrogativo: a quale tradizione stiamo facendo riferimento?

Il cristianesimo vivente, non quello evocato, esibito o appropriato con la pretesa di un monopolio, si trova nell'amore dei perseguitati, in quanti portano la loro fede come fonte di esistenza comunitaria e di liberazione dal fondo della povertà e dell'oppressione, nei risvegli della speranza per un'umanità assediata dalla disperazione, nella prossimità liberante e non colonizzatrice verso gli esuberi e i respinti dalla società costituita. Il cristianesimo continua in chi vive croce e risurrezione senza cercare nessuna potenza. E dilegua tutte le volte in cui si fa di Dio una verità posseduta oppure un'autorità che condanna, così come quando lo si vuole immaginare entro

una logica di potenza. Se è la potenza del denaro e del benessere per il benessere, allora ne scaturisce la cristianità borghese, quella che non sospetta neppure quanto il capitalismo sia un ateismo radicale, perché nega Dio negando il valore delle sue creature. Si può pensare a un'aggressione più grave, verso un padre e una madre, di quella che colpisce i loro figli? Se la potenza è quella magica del miracolo e della manifestazione sovrannaturale, s'instaura una cristianità devozionista che scavalca la vita con gli automatismi onnipotenti del sacramento. Se la potenza è invece quella di una civiltà occidentale che si pone come modello nel mondo, allora torna la cristianità imperiale. Qui la fede viene travisata in una sorta di religione politica aggressiva verso l'esterno e concordataria all'interno dello stato nazionale, in vista di privilegi di ordine non solo morale o ideologico.

Tutte queste contraffazioni del cristianesimo trovano il loro catalizzatore comune nel rispecchiamento dei *media*, nel quale la vita della chiesa appare scandita da grandi eventi di massa e manifestazioni imponenti. È la cristianità mediatica che riassume in sé la visione borghese, il devozionismo, la logica imperiale e concordataria. Essa rappresenta, senza avvedersene, una religione non solo distorta nella sua pretesa di senso, ma storicamente pericolosa perché inerte o complice nei riguardi di un ordine del mondo che si distingue per la sua iniquità e per il suo delirio distruttivo. Nella situazione attuale si sente la crisi del cristianesimo e se ne paventa talvolta la fine, ma attribuendone le cause alla sua eventuale sconfitta nella lotta

con la secolarizzazione e con il relativismo nichilista della postmodernità, oppure con l'islām o comunque con civiltà e religioni estranee alla tradizione occidentale. La ragione della crisi non è dunque vista nella falsificazione rappresentata da una cristianità senza cristianesimo, ma nella carenza di potenza dinanzi ad agguerriti rivali.

Che cosa può mai significare e portare, in confronto a questo modo di vedere e di rivendicare la fede, la prospettiva del cristianesimo non religioso che Bonhoeffer matura soprattutto durante la sua prigionia? Per rispondere, avvicinandosi così alla possibilità di un cristianesimo vitale e fecondo in quanto fedele al Dio rivelato in Gesù, e nel contempo proprio per questo degno dell'umanità, occorre provare a comprendere i significati dischiusi dalla visione bonhoefferiana.

Il punto d'inizio della riflessione è indicato nell'individuazione della situazione di dispersione e di disorientamento in cui ci troviamo, il che vale per gli anni in cui Bonhoeffer scrive e anche per i nostri. Le lettere raccolte in *Resistenza e resa* sono percorse dalla consapevolezza, riferita alla situazione dei cristiani, del fatto che tendiamo a smarrire ciò per cui vale la pena di vivere. Questa onesta ammissione segna già il distacco da ogni ottusa buonafede e dalla buona coscienza del fanatismo. È l'uscita da quella che Karl Barth denunciava come la «maledetta sicurezza»[1] della chiesa ed è l'autocoscienza che, toglien-

[1] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 420 [*Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1954].

do la pretesa del possesso della verità, permette «una ricerca e una domanda più intense, rivolte a colui che solo è importante, vale a dire Gesù»[2]. Mi sembra che questa sia una possibile definizione del cristianesimo, utile per rendere l'idea della tensione permanente tra la vita dei cristiani e la sua fonte. Una definizione essenziale e, seppure incompleta, dotata di una sua forza propulsiva. Se il cristianesimo è ricerca, i cristiani non possono che essere in cammino e questo, sottraendoli alla prigionia soffocante di ogni dimora definitiva, permette loro di incontrare gli altri, il mondo, il Dio vivente. Mentre la religione tende a stabilire una dimora intangibile del sacro e dei suoi fedeli, custodendo e perpetuando una stessa visione, un modo di pensare e di esistere che deve conformarsi per quanto può all'immutabilità della divinità, la ricerca non può che superare questi confini. Il cristianesimo non religioso, in Bonhoeffer, emerge nella coscienza di una svolta storica, quella dell'"uomo diventato adulto", ma ciò non vuol dire che questa connotazione non religiosa sia solo l'esito di un aggiornamento al mutamento dei tempi. Essa dice piuttosto di un paradosso essenziale del cristianesimo stesso, che si è storicamente presentato come religione eppure, per essere se stesso, non può vivere come religione. La consapevolezza dell'inadeguatezza storica della sua forma religiosa illumina una natura permanente della forma di vita e di fede incarnata da Gesù.

[2] D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1997, 19 [*Nachfolge*, Kaiser, München 1937].

L'ipotesi per cui il cristianesimo non è propriamente una religione non va affatto posta nell'ottica di una conseguente sua superiorità sulle religioni del mondo, non serve a immaginarlo come l'unica vera fede, che sarebbe come dire che è una super-religione. La connotazione del "non religioso" chiede di essere interpretata senza ridurre la portata dei suoi significati entro una figura scontata e trionfalista. Ecco perché partire dalla lucida ammissione di una chiesa che come tale sappia dire «perdiamo continuamente di vista ciò per cui valga effettivamente la pena di vivere»[3] evidenzia già un vincolo interpretativo che impedisce di trasferire la prospettiva del cristianesimo non religioso sul terreno di un cristianesimo autocentrato e sprezzante. La dialettica di fede e religione attraversa tutte le forme storiche di ricerca del divino da parte dell'umanità e non separa i cristiani dagli altri.

L'idea di cristianesimo non religioso possiede diversi strati semantici, che vanno pazientemente riconosciuti in un'ermeneutica che sia, al tempo stesso, attenta a leggere il nostro presente. Il fatto che si tratti di una connotazione negativa non indica una carenza di significato positivo, il movimento puramente reattivo di una protesta o dell'abbandono di una posizione senza sapere quale sia un'altra migliore e più adeguata ai tempi. Il "non"

[3] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, 534 [*Wiederstand und Ergebung*, Kaiser, München 1950].

segnala un'interruzione[4]. Il cristianesimo è l'esperienza di un'interruzione, di un trauma che segna l'esodo dalla religione. Solo assumendo e accettando l'interruzione può aprirsi un altro orizzonte di vita. Interruzione, qui, implica sospensione, silenzio, sconcerto, delusione, sconfitta, dunque anche un'impotenza che, accettata senza farsi prendere dall'angoscia che suscita, diviene liberazione dall'idolatria della potenza. Accettare l'interruzione è la prima espressione di maturità del cristiano diventato adulto. Significa imparare a sostenere l'assenza di Dio. Significa, per la chiesa, maturare la rinuncia a identificare se stessa come umanità esemplare, che i "pagani" dovrebbero imitare e alla quale dovrebbero convertirsi. Significa sciogliere la mente, che viene coinvolta nel credere, dai lacci del pensiero risolutivo, quello che decide e misura la verità e, presentando il finale di tutte le situazioni, inibisce fin dall'inizio ogni ricerca.

La storia della fede biblica è una sequela di interruzioni: la fine della coabitazione con Dio e l'instaurarsi di una distanza desolante da lui; l'esperienza del deserto e dell'eccesso assurdo del male; l'incarnazione sconcertante in Gesù di Nazaret, con una predicazione non meno ardua, la sua fine orribile nell'infamia e nella tortura, il balenare di una risurrezione incredibile e, in tutto ciò, l'invito a seguire una via simile lasciando da subito ogni altra preoccupazione. Tanto più che l'in-

[4] In questo senso ricordo qui la lettura di U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Studium, Roma 1976.

terruzione attuata da Dio nella vita umana non si lascia addomesticare, né riconoscere preventivamente come sensata e desiderabile dalla libertà: «Nessun uomo può volere questo per propria scelta»[5]. La risposta all'invito è della libertà, ma non si lascia plasmare come opera della libertà, non consente di fermarsi a guardare indietro e non dà un tempo per fare, prima di rispondere, qualcosa che sia creduto più importante[6]. Il "non" premesso all'aggettivo "religioso", se assunto con la pazienza dell'interruzione, illumina i significati positivi di questa prospettiva di vita, dove la positività riguarda tutte le connotazioni che attengono a un *cristianesimo fedele*. Esso si delinea come l'autentica via alternativa a quella del cristianesimo religioso. Infatti, la coscienza di essere dispersi e confusi rianima il desiderio del ritorno: la ricerca di Gesù in una vita non religiosa, da parte della chiesa, è sollecitata dal desiderio di fedeltà.

2. Comprendere l'alternativa

La negazione paradigmatica evidenziata da Bonhoeffer – il "no" alla religione – deve svolgersi nelle altre ne-

[5] D. Bonhoeffer, *Sequela*, 46.

[6] *Cf. ibid.*, 36-59. Il riferimento è a *Lc* 9,56-62. *Cf.* in particolare 9,59: «Signore, permettimi prima di andare a seppellire mio padre».

gazioni che sono implicate in questo “no” per giungere quindi a mostrare il nucleo del suo significato positivo e alternativo, ciò a cui il credente rivolge il suo “sì”. Si tratta di un nodo cruciale, poiché la cognizione della differenza radicale tra fede e religione sfuma quando non si sa cogliere, né tanto meno sperimentare, la via alternativa al cristianesimo religioso. Accade così che questa differenza finisca per apparire a molti il frutto di un purismo e di un estremismo che fraintendono l’unica realtà effettiva che l’annuncio evangelico ha generato, cioè la *fede religiosa* di una comunità altrettanto religiosa, dopo di che cercare una fede non religiosa non avrebbe alcun senso. Rileggere oggi la lezione di Bonhoeffer consente, per contro, di alimentare la comprensione della vera alternativa a un esito simile.

Lo strato semantico iniziale del cristianesimo sperato e intravisto da Bonhoeffer può essere riconosciuto cominciando a considerare che il suo carattere non religioso si riferisce a una visione che non sia fondata su un sapere puramente mondano. Una metafisica abituata a trovare il suo criterio di verità nella logica non può sovrapporsi alla rivelazione sino a sostituirla. L’alternativa sta nel riattingere ogni volta alla Scrittura: “non religioso” significa *biblico*. Questo è il primo tratto correlativo positivo, tipico di una prospettiva che mantiene l’unità dell’uno e dell’altro Testamento. Henry Mottu ha messo in luce come l’ermeneutica intertestuale tra i due Testamenti apra la possibilità di «una comprensione non metafisica e individualista della fede, ovvero semplice-

mente non idealista»[7]. La memoria del Primo Testamento nella lettura del Secondo non assicura un punto di vista al di sopra della prospettiva delle culture che prendono forma nella storia, ma permette di mantenere la coscienza della distanza tra noi e la Parola, tra noi e il nome di Dio, contrastando la tendenza della religione a realizzare un'appropriazione e un'usurpazione della realtà divina. «L'interpretazione non religiosa – scrive Mottu – non proviene da un adattamento alla nostra cultura; è l'obbedienza al secondo comandamento relativo al rispetto del Nome impronunciabile di Dio, contro la sua profanazione»[8]. Non si tratta dunque di inseguire acriticamente gli orientamenti della modernità, bensì di aver cura della fedeltà a Dio in Gesù Cristo.

Un secondo strato semantico si raggiunge riconoscendo che "non religioso" equivale a non sacrale, non più chiuso in un mondo a parte rispetto al mondo comune dell'umanità. Un cristianesimo non separato e non separante. La tendenza della chiesa ad affermare l'universalità della vita voluta da Dio per il creato e per gli esseri umani, operando però come un soggetto superiore che fa delle sue regole la condizione per l'accesso a quella vita, aggrava le scissioni e disgrega l'unità

[7] H. MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer*, Éditions du Cerf, Paris 2002, 132. Su questo punto ricordo anche H.J. ABROMEIT, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, Nuekirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1992 e A. CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non religieux*, Albin Michel, Paris 2000.

[8] H. MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer*, 136.

possibile, con un effetto di divisione e di sviamento che ricade anzitutto sulla chiesa stessa. Il mondo diventato adulto trova incredibile e irrilevante il mondo ecclesiale. Non solo non accetta di risolversi in quel mondo, ma anche se lo facesse non si avvicinerebbe alla vita cristiana. Al contrario, è la chiesa come mondo separato a riprodurre in se stessa le logiche di quel mondo che crede di sovrastare. E così facendo assorbe, di esse, il peggio. Mentre la chiesa della religione è segnata dal dualismo per cui, da un lato, è autocentrata e, dall'altro, si riduce a riempire gli spazi che provvisoriamente il mondo le lascia – almeno fintantoché non se li riprenderà con la scienza, la tecnologia, l'economia e la politica, in una parola: con il progresso –, una chiesa in ricerca per desiderio di fedeltà si delinea invece come comunità filiale aperta.

Un ulteriore, decisivo tratto positivo della fede non religiosa è infatti quello della filialità. Di una filialità guarita dall'angoscia di Caino e dal conseguente istinto di rivalità che porta i fratelli alla guerra per la paura, presente in ognuno, che il Padre preferisca l'altro. "Non religioso" significa *filiale* se si tratta di una filialità libera dall'angoscia dell'invidia e della gelosia, sollevata da quel dolore di sentirsi esclusi che porta a fare di tutto per costruirsi un'identità privilegiata. E si dà tale possibilità, allora, lì dove emerge il desiderio di diventare figlie e figli del Padre, il che può accadere solo sperimentando la liberazione del cuore dai sentimenti di angoscia, di paura e di segreta incredulità che spesso

inquinano la relazione dei cristiani con Dio. Osserva ancora Henry Mottu che il cristianesimo non religioso ha luogo nel «superamento, da parte dei cristiani, del loro stesso nichilismo, della loro disillusione, del loro sentimento dell'assurdo»[9]. La conversione del cuore e dello sguardo interiore è al centro del movimento dell'esodo dalla religione verso la fede in atto.

Proprio perché è fede in atto, questo cristianesimo liberato per la fedeltà si dà inoltre lì dove la chiesa è impegnata nella conseguente fedeltà verso l'umanità e il creato, dove si coinvolge con umile responsabilità nel comune cammino della piena umanizzazione. Per avere un esempio di questo modo di essere si può ricordare la svolta del concilio Vaticano II e la parola di un papa che invita la sua chiesa e tutti a cercare ciò che unisce l'umanità intera al di là delle divisioni. Il senso dell'unità cercata e coltivata con umiltà è uno sguardo che conferisce una specifica capacità di vedere le situazioni del mondo agendo da cristiani, ma senza ricadere nel modo di fare religioso. Mentre quest'ultimo procede dicendo, rappresentando, celebrando ed esibendo ciò che in realtà non riesce a vivere, la fede cristiana in atto ha luogo nell'agire della chiesa che impara a sostituire l'ostentazione separatrice con l'umile pratica della compagnia discreta, del dialogo impegnato a costruire la giustizia, dell'ospitalità incondizionata. Una chiesa che ritrovi la semplicità della

[9] *Ibid.*, 134.

vita profetica saprebbe portarsi sui confini delle contraddizioni più dolorose della nostra storia per incarnarsi nell'esistenza e nell'azione dei poveri, degli esclusi, dei terrorizzati, per delegittimare chiaramente tutte le logiche di dominio senza umiliare nessuno, per comunicare la misericordia che essa stessa ha ricevuto a tutti gli irregolari, i respinti, i non amabili, i colpevoli.

Un terzo strato semantico del cristianesimo non religioso, emerso in Bonhoeffer più lentamente e come trasfigurazione del linguaggio in cui egli era cresciuto, è quello che delinea una fede non più sacrificale. Egli fa esplodere dall'interno la categoria del sacrificio perché mostra, soprattutto nelle lettere dal carcere, che non si tratta di offrire il dolore o la propria morte a una divinità che attende questo risarcimento, poiché invece si tratta di portare un frammento della sofferenza di Dio per il mondo. Cade così lo scenario giuridico della redenzione intesa in senso sacrificale. L'incarnazione di Dio in Cristo non è in vista della soddisfazione del diritto del Padre leso dal peccato, ma esprime la sua solidarietà senza riserve con l'umanità: «Gesù non ha fatto per prima cosa di ogni uomo un peccatore»; piuttosto, «l'incontro con Gesù precedeva il riconoscimento del peccato»[10]. La teologia bonhoefferiana ascolta e svolge la parola profetica che, da Osea a Gesù, rivela: «Voglio l'amore e non il sacrificio» (*Os* 6,6; *cf.* *Mt* 9,13 e 12,7). Il

[10] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 471.

cristianesimo allora riconosce e vive la sua natura specifica non come il primato di chi è insediato nella verità, né sul piano dell'affermazione di un'identità esclusiva, bensì nel compito di esistere attestando la credibilità di un Padre che è misericordia.

Considerare Dio soltanto come mistero conduce infine o alla tentazione di amministrare, organizzare e gestire questo mistero, ponendosi al di sopra del resto dell'umanità, oppure a vivere l'assenza di Dio come se fosse la sua irrilevanza, dovendo allora inventare altri criteri, divergenti da Gesù Cristo e dalla Parola divina, e finendo in una via «senza promessa»[11]. Invece un cristianesimo vissuto come misericordia in atto verso tutti coltiverebbe nel mondo la più grande critica del male e la forza della vera liberazione: la compassione di Dio. I verbi che Bonhoeffer usa per spiegare che cosa sia concretamente vivere da cristiani sono *seguire* e *portare*. Seguire Cristo e portare su di sé la sofferenza di Dio per la sofferenza del mondo[12]. Questo portare non vuol dire soccombere al male e lasciarlo fiorire, né fare della rassegnata sofferenza un principio salvifico. Esso è piuttosto un patire che sprigiona l'energia dell'agire restitutivo: trattenere su di sé gli effetti del male per isolarli e per spegnerli senza

[11] D. Bonhoeffer, *Sequela*, 46.

[12] «Tutto dipende infatti dal portare. La comunità dei discepoli non si scuote di dosso la passione, come se non avesse niente a che fare con essa: al contrario la porta [su di sé]. Proprio in questo si mostra il suo vincolo con gli uomini che ha accanto» (*ibid*., 101).

farli ricadere su altri. Questo è rispondere al male con il bene, reistituendo lo spazio affinché il secondo risani la via di quanti sono aggrediti dal primo.

La misericordia in atto, che viene assunta dalla chiesa solo se entra nella compassione di Dio, è l'unica forza di liberazione del mondo. Forza che, senza fare vittime, porta consolazione e giustizia lì dove di esse si disperava. E questo accade non nelle pie adunate di massa, ma nei processi di riconciliazione sostenuti da quanti hanno il coraggio di vivere la misericordia come fondamento di "una giustizia maggiore"[13], più grande delle forme violente di giustizia a cui di solito gli uomini si affidano. La luce di questa giustizia attraversa oggi il travaglio dei processi di pacificazione in l'Irlanda del Nord e in Palestina, nel Sudafrica libero dall'*apartheid*, nella Colombia delle comunità di pace dei contadini che resistono con la nonviolenza all'oppressione. Queste esperienze riguardano la chiesa, perché ne specchiano la vocazione esprimendo quella filialità che essa è chiamata a rendere credibile nella memoria di Cristo. Se il cristianesimo smarrisce la propria via, è perché elude la via della croce. Degenera in una religione che, volendo sovrastare il mondo, diventa tutt'uno con un mondo ingiusto e lo consacra "civiltà cristiana" alla sola condizione che i segni e gli spazi religiosi siano onorati. A quel punto la stessa chiesa è pronta alla

[13] *Ibid.*, 112-118; il riferimento è all'invito di Gesù a cercare una giustizia più grande di quella degli scribi e dei farisei (*Mt* 5,17-20).

guerra contro quelle parti di mondo che restano irriducibili a questa conformazione. «Essere espulsi nel dolore, essere disprezzati e abbandonati dagli uomini […] – scrive Bonhoeffer – questa è la caratteristica essenziale del patire proprio della croce, che una cristianità ormai incapace di distinguere l'esistenza borghese dall'esistenza cristiana non è più in grado di capire»[14].

Si chiarisce così la natura di questo terzo strato semantico che implica nel carattere non religioso quello non sacrificale, in una dinamica di trasfigurazione che svela come il *non-sacrificio* sia la misericordia e questa si compia sulla croce. La via non religiosa è dunque quella del cristianesimo *crocifisso*, cioè disposto alla croce per amore dei fratelli e delle sorelle. Vivere la misericordia di Dio non si traduce in una generica benevolenza o in una mera astensione dal giudizio. È vivere la responsabilità dell'assunzione della croce. La vita responsabile, sempre più decisiva nel cammino di Bonhoeffer, è tale secondo la misura di quella misericordia che si realizza nel portare la croce stessa. Qui finalmente si compie l'amore indiviso, l'«amore che non si rivolge faziosamente a coloro che ci ricambiano con il loro amore»[15] e non si crede universale perché afferma l'ideologia vincente. Esso invece comunica bene alla vita di ognuno nella sua unicità, anche quando questi si comporta come nemico. Il cristianesimo non religioso si sottrae

[14] *Ibid.*, 78.
[15] *Ibid.*, 141.

finalmente alla prigionia delle relazioni di ostilità: il cristiano non ha nemici e a quanti si pongono come tali offre una risposta di bene. La via della croce, che si traduce nell'esistere all'interno della società secondo la misericordia di Dio, può e deve essere percorsa da una chiesa in cui, proprio in quanto comunità aperta, ci si aiuta gli uni gli altri a non ricadere nelle forme religiose della potenza, del giudizio, del farsi nemici di qualcuno.

In sintesi, dall'itinerario bonhoefferiano si delinea un cristianesimo biblico, filiale, misericordioso, crocifisso e, così, capace di comunicare a tutti la vita trasfigurata della risurrezione già dentro la nostra condizione storica. Questa mi sembra la traccia che ci ha lasciato Bonhoeffer.

3. Il ritorno alla Parola

Riprendere questo cammino oggi, in una fase ecclesiale così confusa ed equivoca, comporta a mio avviso di accettare un'interruzione che non sia già calcolata e metabolizzata. La parola di Dio è questa interruzione. Di per sé neppure la critica della cristianità religiosa è sufficiente a liberare la via di un cristianesimo fedele, perché da sola non costituisce una vita evangelica e anche perché ogni critica di tipo culturale tende a farsi poi avviluppare dentro il sistema religioso. Anche i cristiani più

sensibili alla cura della fedeltà della chiesa, quelli più disposti ad assumere una posizione profetica, devono fare ogni giorno attenzione a non ricadere in forme religiose di esistenza e di comportamento. Perciò, se la critica alla cristianità contemporanea va fatta e con molta lucidità, la fonte di una liberazione del cristianesimo è individuabile, più radicalmente, in un duplice ritorno alla Parola, lasciando anzitutto che essa interrompa la continuità della logica e dello stile di vita che ci sono familiari.

Da un lato mi riferisco alla Parola come Scrittura pensando al nuovo ascolto che può aprirsi nella dinamica di una distanziazione da noi stessi, dalle abitudini e dalla cultura dominanti nella chiesa. Possiamo finalmente maturare la scelta collettiva di farci accogliere dal silenzio, senza pretendere di insegnare agli altri ponendo la cristianità come modello. Questo ci avvicinerebbe a un ascolto esposto senza difese alla parola di Dio. Sarebbe un evento in grado di farci rientrare in noi stessi, guariti dal delirio religioso, per recuperare la vita di Gesù come criterio sempre nuovo dell'esistenza comune e personale. Dall'altro lato – ma i due versanti sono inseparabili – mi riferisco alla Parola alludendo al compito di ascoltare ogni essere umano come Parola vivente di Dio: «Come l'amore di Dio incomincia con l'ascoltare la sua Parola, così l'inizio dell'amore per il fratello sta nell'imparare ad ascoltarlo»[16].

[16] D. BONHOEFFER, *Vita comune*, Queriniana, Brescia 1976, 124 [*Gemeinsames Leben*, Kaiser, München 1939].

Ma in che cosa si traduce questo ascolto nella società attuale? Non può essere un udire che lascia intatte le iniquità e inconsolate le disperazioni, né un'astratta disponibilità al dialogo che lascia i destini delle persone e dei popoli abbandonati a se stessi. L'ascolto della creatura umana oggi implica l'impegno a ricostituire il tessuto comunitario della società e, nel contempo, la responsabilità di coinvolgersi con piena dedizione nei processi dell'educarsi, educare, essere educati, che sono quelli in cui si dà l'umanizzazione della condizione umana. Questo ascolto esige anche di imparare ad amare fino a vivere quella dinamica di incarnazione che consiste nell'entrare in condivisione di vita con i respinti, con i condannati, con i resi poveri. Da questa posizione l'ascolto degli altri, unito a quello rivolto alla Scrittura, diventa azione protesa ad aprire vie di liberazione o a consolidare e dilatare quelle già aperte. Una chiesa disposta a questa rinascita potrebbe celebrare l'eucaristia e leggere la Scrittura rappresentando per molti, virtualmente per tutti, una fonte di speranza e di luce sulla condizione umana nella sua universalità[17]. Noi cristiani potremmo allora chiederci, con l'umiltà dei servi inutili, se possiamo ancora servire i fratelli, le sorelle, la vita del creato. E questa domanda su noi stessi può tuttora essere precisamente formulata con le parole di Bonhoeffer:

[17] Su questo tema si veda la riflessione di M. Ceruti – G. Fornari in *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina editore, Milano 2005.

> Siamo stati testimoni silenziosi di azioni malvagie, abbiamo conosciuto situazioni di ogni genere, abbiamo imparato l'arte della simulazione e del discorso ambiguo, l'esperienza ci ha resi diffidenti nei confronti degli uomini e spesso siamo rimasti in debito con loro della verità e di una parola libera, conflitti insostenibili ci hanno resi arrendevoli o forse addirittura cinici: possiamo ancora servire a qualcosa? Non di geni, di cinici, di dispregiatori di uomini, di strateghi raffinati avremo bisogno, ma di uomini schietti, semplici, retti. La nostra forza di resistenza interiore nei confronti di ciò che ci viene imposto sarà rimasta abbastanza grande, e la franchezza verso noi stessi abbastanza implacabile, da farci ritrovare la via della schiettezza e della rettitudine[18]?

Siamo obbligati a riconoscere che questa confessione e queste domande riguardano la chiesa odierna e chiedono la verifica del fatto se sia ancora possibile riconoscere in essa la comunità di Gesù.

[18] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, 39s.

5.
Per una fede critica

1. Un cristianesimo diviso

Una riflessione sullo stato del cristianesimo nella storia attuale dovrebbe avere, come genere letterario, la natura di una parabola evangelica, cioè di un racconto che parla di eventi e situazioni generali e che però infine giunge sino alla condizione attuale di chi propone il discorso e di chi lo sta ascoltando. Un discorso, dunque, che è uno specchio in cui ciascuno di noi possa poi trovare il luogo in cui è collocato e grazie al quale possa valutare se vuole e deve cambiare qualcosa. Per la chiesa oggi serve una riflessione comune nello spirito di chi si confronta con una parabola. In questo impegno di autocoscienza dei cristiani mi sembra necessario anzitutto prendere atto di come, a chi si interroga sulla posizione odierna della chiesa complessivamente considerata, si presenti la figura di un cristianesimo smarrito, che risulta di fatto diviso in percorsi molto differenti tra loro.

Ci sono alcuni, spesso perseguitati e offesi, che vivono l'annuncio del vangelo e davvero lavorano per il regno di Dio. Sono i *credenti con la vita*. Nel contempo però ci sono molti altri che si dicono credenti e, quasi sempre confortati dalle loro espressioni istituzionali, sono schierati a difesa e conservazione di un ordine politico, sociale ed economico iniquo. Confondono la sequela di Gesù con la "moderazione", con il centrismo politico ed esistenziale, con la critica verso ogni istanza di rinnovamento, con l'apologia dell'Occidente. È da questa moltitudine di *credenti senza fede* – loro sì meritevoli della qualifica di "atei devoti" – che scaturisce il profilo di una chiesa concorde. Concorde con i potenti. Anche con i governi più ostili alla democrazia e alla giustizia, nel totale oblio non solo del vangelo, ma già del monito del salmo: «Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi» (*Sal* 1,1). Infatti, molti che pubblicamente si presentano come credenti e difensori della religione entrano contenti in consigli dei ministri o in consigli di amministrazione che sono operatori di empietà e di iniquità, oppure sostengono questi poteri. Infine ci sono molti altri che si trovano nella condizione di *credenti senza orientamento*: non condividono affatto il travisamento e il tradimento della fede cristiana e vorrebbero un cristianesimo molto diverso. E d'altra parte rimangono confusi, dispersi, scoraggiati.

Questa tipologia, che sfugge a qualsiasi quantificazione numerica, è specificabile in base al rapporto di ognuno dei tre gruppi con l'invito alla conversione. I

credenti con la vita l'hanno accolta e sono entrati in un'esistenza completamente rigenerata, facendo confluire la loro vita nella Vita e il loro amore nell'Amore. I credenti senza fede non avvertono alcun problema di conversione, se non quella cui, secondo loro, dovrebbero arrivare gli altri. I credenti senza orientamento esitano, presi tra il rimpianto di stagioni passate ritenute migliori e lo scoramento, tra il desiderio e il timore.

In una situazione di questo tipo serve uno sforzo di lucidità, che faccia maturare una rigorosa autocoscienza del cristianesimo. Non si tratta però soltanto di un esercizio di intelligenza e neppure di un esame di coscienza, pure indispensabile, da parte dei cristiani. Si tratta, più in profondità, di un autentico risveglio che permetta di accogliere l'invito alla fede che viene dal vangelo[1]. Qui vorrei portare l'attenzione su un elemento specifico che potrebbe aiutare – e penso a quanti sono tra i *credenti senza fede*, oppure tra i *credenti senza orientamento* – a ripensare la loro esperienza. Il compito di ripensare la fede non consiste nella riproposizione di una mentalità cristallizzata e irrigidita entro un quadro di concetti e di rappresentazioni; esso richiede semmai il riconoscimento della direzione più adeguata

[1] Sulla specificità dell'invito alla fede evangelica rimando alle considerazioni proposte da Eugen Drewermann nel contesto di un confronto con la concezione della fede elaborata da Kierkegaard, dove emerge la dialettica tra l'angoscia e la possibilità di riconoscere l'invito alla salvezza: *cf.* E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* III, Schöningh, Paderbon 1988, 504-514.

per viverla. Nel provare a sintetizzare questa direzione, volendo insieme indicare il valore, il significato, ma anche l'appello, la vocazione dell'esperienza cristiana, si incontra, come ho indicato sin dall'inizio di questo libro, la questione del senso della fede.

Per approfondire la questione bisogna intanto riprendere l'analisi del significato reale di questo termine. Avere "fede" non equivale a un *credere-che* le cose stiano in un certo modo, cioè a farsi una rappresentazione religiosa della vita e del mondo. Non può trattarsi semplicemente di una teoria esplicativa presa per valida, di un sistema di risposte per ogni questione. Avere fede è *credere-in* Qualcuno cui ci si affida con l'intera vita, è aderire a una vita vera, è appassionarsi e seguire l'attrazione di Chi ci invita. L'autentico credere si dà come affidamento e fedeltà nel modo di vivere. Proprio per questa condizione decisiva di coinvolgimento delle persone in tutto il loro essere, nell'affidarsi è compreso anche il modo di pensare. E allora si comprende come anche il compito di pensare la fede sia indispensabile per mantenere lucidità nel cammino di conversione, di affidamento, di partecipazione costante alla vita nuova cui si è nati[2]. Sovente è proprio la "buonafede" priva di lucidità a spingere i cre-

[2] Per una prospettiva che sviluppa questa esigenza, offrendo una mappa delle diverse vie con cui il pensiero occidentale contemporaneo ha ripensato la fede cristiana, ricordo i due volumi di G. Ferretti, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

denti entro spirali di oblio e di tradimento nei confronti della verità che professano. Di qui la giusta e permanente esigenza di coltivare una fede critica.

Ma che cosa si evidenzia con questo aggettivo? La connotazione di "critica", riferita alla ragione, alla coscienza e alla conoscenza, guarda in generale sia al compito della ricerca della verità da parte di un soggetto che gode di libertà e autonomia di giudizio, sia all'eventuale possibilità di giungere a un sapere che sia la conferma della validità della verità trovata o riconosciuta. Per questo c'è critica lì dove c'è anzitutto l'adesione a un criterio di validità. La tipologia dei criteri rilevanti, in tal senso, mostra che si può perseguire l'accertamento della verità in base ai *fatti* riscontrabili, individuando ciò che realmente è dato o è accaduto. Tale accertamento può essere svolto, del resto, anche in base ai *significati* chiarificabili, cercando di rendere comprensibile e trasparente il rapporto tra le parole e le cose. O ancora, come mostra esemplarmente il caso di Kant, l'accertamento viene fatto in base alla determinazione delle *condizioni a priori* della conoscenza stessa. Si chiarisce cioè quale sia il fondamento in noi – individuato in un insieme di facoltà cognitive – del rapporto razionale con la realtà. Già qui si vede che la critica implica la facoltà dell'autocritica, il senso di sé, l'onesta cognizione dei poteri e dei limiti del soggetto conoscitivo. Ma oltre alle vie ora indicate, esiste un tipo di accertamento della verità che si può effettuare in base ai *valori*, considerati come il senso più alto e luminoso di ogni aspetto della

realtà. Si riconosce allora che reali sono non soltanto i fatti e i loro significati, ma anzitutto i valori che rendono preziosi alcuni nuclei della realtà stessa.

Non serve una lunga riflessione per capire che la qualità e l'attendibilità del tipo di accertamento critico in cui ci si impegna sono migliori non certo quando si isola e si assolutizza uno di questi criteri, bensì quando li si correla. Naturalmente, non essendo una banale somma di riferimenti, la critica è lucida quando la correlazione dei criteri è effettuata a partire dal riconoscimento di un criterio dirimente e prioritario, che sa accogliere gli altri e renderne conto. A me sembra che l'ultimo tipo di criterio citato, quello del riconoscimento del valore, offra l'orientamento fondamentale che schiude un autentico ordine dei criteri. Occorre però, una volta giunti a questa considerazione, ripercorrere quelli che Aldo Capitini chiama i "gradi del valore"[3]. Egli prefigura l'evoluzione dei valori dal vero al giusto, dal giusto al bello e dal bello alla bontà, ma il culmine del valore, il grado più alto, non è una qualità, una virtù o una perfezione in sé, è il "tu". È l'altro vivente. E nel culmine del culmine il valore "diventa gli esseri tutti, la loro coralità"[4]. In questa visione, dunque, il valore non

[3] *Cf.* A. CAPITINI, *Religione aperta*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, Edizioni Protagon, Perugia 1994, 543.

[4] *Ibid*. Ho ripreso questa visione del valore nel libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Lévinas*, Cittadella, Assisi 2005, 144-213.

si risolve in un concetto, non è un'astrazione in sé autonoma, come accade in modo esemplarmente negativo nel caso della moneta e del denaro nella società del capitalismo globale. I valori sono eminentemente i valori viventi, i valori che respirano: le persone, le relazioni, le creature del mondo naturale, il futuro. Dio a sua volta è valore vivente originario e fonte di ogni valore. Tutti i valori che invece indicano un significato universale e un modo d'essere – la libertà, la giustizia, l'onestà, la pace e così via – sono reali e indispensabili, ma sono sempre valori di servizio ai valori viventi. Se vengono presi in se stessi, personificati e innalzati al di sopra delle persone e delle altre creature del mondo, si pervertono in rappresentazioni ideologiche che puntualmente saranno utilizzate per legittimare comportamenti iniqui e immorali[5].

Una critica che assume come riferimento primario e orientativo di ogni altro criterio i valori viventi chiede al soggetto della critica stessa uno specifico modo di essere e di porsi, quello dell'esistere responsabilmente. Perché il valore, una volta riconosciuto, esige adesione, cura, premura, sollecitudine. Perciò c'è critica soltanto nella responsabilità, altrimenti siamo in presenza di un cinismo distruttivo e incapace di qualsiasi accertamento della verità. La responsabilità, a sua volta, è irriducibile alla sola imputabilità, al poter essere chiamati

[5] Ho approfondito questa concezione del valore nel libro *L'uomo e la comunità*, Qiqajon, Magnano 2004, 150-161.

a rispondere di un'azione o di una colpa. L'autentica responsabilità è adesione. Al legame con gli altri, alla vita dei valori, alla dignità altrui e propria, all'esigenza di tessere la vita comune dei valori, quella che Capitini chiama la coralità. In una parola, la responsabilità è adesione al Bene[6], dove questo termine – di cui oggi si sa solo diffidare – riassume il molteplice riferimento a Dio come Bene originario e fonte di ogni bene, al bene delle persone riconosciute come valore infinito, al bene del creato intero e al bene della comunione dei viventi, così come alla bontà di ogni atto che sia al servizio di tale comunione. Bisogna vedere, di conseguenza, che, se la critica non si fonda sulla neutralità, ma chiede l'adesione al bene, allora la critica stessa è propriamente critica del male e della menzogna. Il pensiero critico, infatti, non è neutrale. Implica l'esercizio non solo del giudizio o della ragione, ma della libertà. Di quella libertà che diviene se stessa e si conferma solo se giunge alla trascendenza sul male e non se resta neutrale tra questo e il bene, optando ora per l'uno ora per l'altro. In tale dinamismo del-

[6] L'autore che forse nel modo più esemplare e radicale ha chiarito la condizione umana come relazione originaria con il Bene è a mio avviso Emmanuel Lévinas. Per una presentazione complessiva della sua opera ricordo il volume di G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996. Ho cercato di chiarire le implicazioni di una simile prospettiva nei volumi: *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Lévinas*, 214-285 e *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, 102-132.

la persona umana che matura un atteggiamento critico anche il pensiero si presenta più nitidamente. Non solo esso è come un volo al di sopra di chiusure, pregiudizi, ottusità, barriere. Il pensiero critico è la tipica lucidità della libertà dal male, è il potere di riconoscimento acquisito grazie alla libertà che aderisce al bene.

Il versante etico-esistenziale tipico della natura del pensiero critico ci accompagna sino al suo versante propriamente epistemologico. Qui si appura che "critico" non è colui che pretende di decidere la verità, bensì colui che la segue, la ospita in sé e appunto per questo impara a vedere la distanza della verità stessa dall'errore e dalla menzogna. Infatti, la critica è estranea alla pretesa di sovranità di una ragione che si sente sovrastante nei confronti di una verità ridotta al suo oggetto. Il pensiero critico implica l'adesione che permette di conoscere per intimità e di comprendere le cose grazie alla partecipazione a una verità infinita, dopo di che errore, menzogna e male possono essere individuati nella loro differenza radicale dal bene e dalla verità stessa. Da questo punto di vista emerge quindi come fede e critica non siano affatto distanti e prive di rapporto; anzi esse sono reciprocamente implicate. La prima vuole un atteggiamento critico, la seconda comporta quell'aderire responsabile che è l'essenza del movimento della fede.

A questo punto però non bisogna ritenere che la ricerca possa concludersi adottando l'idea della reciprocità tra fede e critica, o come si dice di solito, tra fede e ragione. Tale rapporto non è a due; in realtà è

sempre un rapporto a tre: la fede e la critica, o la fede e la ragione, prendono vita e senso sulla base dell'amore, anzi del tipo di amore che le ispira. Non c'è fede che possa dirsi critica, così come non c'è ragione che sia lucida, se entrambe non si chiariscono sull'amore che eventualmente le guida, oppure sulla loro completa mancanza di amore. Nella fede cristiana e nella storia del cristianesimo, ma direi più ampiamente nella vita del mondo e nella storia dell'umanità, il punto critico decisivo va cercato nella rivelazione evangelica intesa come manifestazione del criterio stesso della verità, del bene, dell'identità invisibile e misteriosa di Dio. Il cristianesimo è una fede critica quando risale al cuore del criterio evangelico e lascia che esso si incarni, senza restare isolato e cristallizzato in un concetto separato dalla vita reale. Se non compie ogni giorno questa risalita, se non sperimenta questa apertura a un criterio che in effetti è il seme della realtà nuova, allora i credenti con la vita resteranno una minoranza trascurata, mentre prevarranno i credenti senza fede e i credenti senza orientamento.

2. Il criterio Gesù

Al termine del *Prologo* il *vangelo di Giovanni* indica in Gesù colui che ha narrato, ha raccontato e ha il-

lustrato Dio. Gesù è l'esegesi vivente del Padre: «Dio nessuno l'ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). Mi sembra che l'incarnazione di Dio, cioè il suo nascere nel cammino della persona umana, sia del tutto fraintesa quando la leggiamo secondo lo schema giuridico-retributivo per cui Gesù è l'"inviato" che va a soddisfare con il suo sacrificio sulla croce un credito dovuto al Padre a causa del peccato. La nascita di Dio in Gesù, nella piena condivisione della nostra umanità, è non solo l'incarnazione di un amore, ma è anche la rivelazione del modo divino di amare dal quale l'umanità stessa non è affatto esclusa, poiché al contrario tale rivelazione ha proprio il senso di aprire una sequela, una partecipazione, un'assunzione dello stesso modo. Gesù non solo ha rivelato che «Dio è amore» (*1 Gv* 2,12), ma soprattutto ha mostrato il *modo* di amare che è tipico del Padre: l'unico modo che possa mantenerci nella nostra libertà di figlie e di figli, comunicandoci la qualità di vita che è propria del Padre e che viene da lui a noi. Grazie a Gesù si può riconoscere che «le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1,20).

Non si tratta, del resto, di una rivelazione che giunge soltanto, per così dire, "dall'alto" e attesta la volontà e il modo d'essere di Dio; essa è nel contempo radicalmente antropologica e mette in luce ciò che è propriamente umano. Infatti «l'amore è la rivelazione della vita

umana»[7]. Questo dato fondamentale, decisivo e universale della nostra condizione inizia a essere compreso purché, in primo luogo, si prenda distanza dalla maniera usuale di riferirsi all'"amore" facendone un'emozione effimera, un sentimento più o meno duraturo o un impulso irrazionale e cieco. Il mistero originario e supremo dell'universo, di ogni creatura, di Dio stesso è il mistero dell'Amore, da cui scaturisce ogni vita. Un Amore nel quale tutte le fedi e le culture hanno colto la realtà del Bene. Non si tratta infatti di qualcuno dei nostri amori – di solito ambivalenti, inquinati, capaci di essere possessivi, escludenti, violenti, distruttivi –, bensì dell'Amore secondo il Bene. Cosicché per noi aderire al Bene stesso significa imparare ad amare secondo l'Amore, che è creativo e non distruttivo, generoso e non avaro, fedele e non effimero, paziente e non intollerante, misericordioso e non vendicativo. Una simile adesione è determinante per giungere a una vita vera, degna, umanizzata. Tanto che una persona si spegne quando lascia che in sé l'amore finisca, quando non riesce a tenere desta la tensione per cui amava qualcuno, mentre si può dire che, nonostante ogni ferita e limitazione, siamo vivi fintantoché non rinneghiamo il nostro amore.

La piena adesione al Bene vero non è un'obbedienza logica o ideologica, non è l'ottemperanza alle regole di

[7] M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999, 247 [*La agonía de Europa*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (1ª ed. 1945)].

una morale o di una teoria, è l'apertura a una corrente di vita che ci riporta al volto di Dio, alla sua invisibile presenza in noi e intorno a noi. Il tipo di legame che consente un'adesione, una partecipazione e anche una sorta di assimilazione che sono liberatrici dell'unicità originale di ciascuno, e mai omologanti oppure oppressive, si concentra, come ho accennato, sul *modo* di amare. Il modo di esistere, di sentire, di esporsi alla vita e agli altri, di agire e di muoversi nel mondo è l'espressione inconfondibile di ogni persona, è la traduzione e la rivelazione della sua libertà. Ci è chiesto di divenire somiglianti al Padre di Gesù, dunque suoi fratelli e sorelle, figli e figlie di questo Padre, rispetto appunto al modo di condurre la vita e di condividere il bene ricevuto dall'Amore.

Da una parte, il riferimento al modo indica l'apertura massima della relazione tra l'essere umano e Dio, un'apertura che ospita la libertà di ciascuno e che conferma il dato per cui «nessuno è schiavo del Bene»[8]. D'altra parte, affinché questa apertura non sfoci nell'equivocità, nella confusione, nella perversione, nella sostituzione dell'amore con altre forze, arbitrariamente poste da noi, bisogna giungere a riconoscere che l'amore, in quanto amore divino, ha una sua logica, in un certo senso è una logica, è la Ragione più alta e sag-

[8] E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 173 [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1978 (1ª ed. 1974)].

gia di ogni altra razionalità. L'amore divino è la Ragione radicale: questa identità viene evocata allorché parliamo di Spirito. Lo Spirito Santo, più che una misteriosa entità operante lì dove crediamo si dia il sacro, è la presenza invisibile e concreta presso di noi di questo Amore che, nel contempo, è la Ragione, la luce di ogni vita. Una grande tradizione di comprensione dell'origine della fede cristiana – dal *vangelo di Giovanni* sino, per esempio, alla ricerca hegeliana di un Soggetto capace di generare la riconciliazione di tutta la realtà superando ogni lacerazione – ha colto questa identità, alcune volte testimoniando con fedeltà che è la ragione a dover essere pensata secondo l'amore, altre volte travisando e rovesciando il rapporto, come se fosse l'amore a doversi subordinare alla ragione[9].

L'Amore comprende in sé la Ragione, è la fonte della capacità di vedere, di sentire, di capire, di aderire; in questo senso è anche una logica. Essa va appresa, seguita, ricordata, pensata, riconosciuta scoprendoci partecipi di esperienze in cui siamo nella corrente vitale di questo Amore. L'Amore è la Ragione, cosicché ogni altra razionalità rispetto a questa Ragione risulta logica-

[9] La figura esemplare di questo rovesciamento, che piega la logica dell'amore divino al razionalismo, è ravvisabile nell'evoluzione del pensiero di Hegel, dagli scritti teologici giovanili alla svolta operata nel 1807 con la *Fenomenologia dello spirito*: per una chiara ricostruzione di questa prospettiva ricordo il volume di F. Falappa, *Il cuore della ragione. Dialettiche dell'amore e del perdono in Hegel*, Cittadella, Assisi 2006.

mente carente e mancante di ragionevolezza[10]. È vero che capita a molti, se non a tutti, di trovarsi a non comprendere più quali siano le ragioni per cui vale la pena di vivere, ma questo è non tanto il segno di una diffusa e facile distrazione percettiva, quanto la tendenza alla distrazione da questo Amore e dalla sua logica. Una volta che la distrazione sia divenuta per noi la struttura dell'esistenza, è chiaro che proprio nel *modo* di essere e di agire saremo incerti, confusi, distanti dall'amore generoso, poiché proprio il modo di stare al mondo dovrebbe essere tale da riassumere in sé, per ognuno, un'adesione alla realtà divina che giunge a esprimere sia la somiglianza con il Padre, sia la libertà originale della persona.

Dove l'Amore e la sua ragione vengono all'evidenza e rimangono riferimento indelebile per noi, nonostante l'oblio e le distorsioni che possono oscurarli? Per la fede cristiana ciò accade in Gesù di Nazaret, cosicché bisogna affermare che la fede è critica se assume Gesù stesso come criterio fondante. E anche come giudizio definitivo di Dio. Perché nell'ottica di questo modo di amare si può capire finalmente che il giudizio di Dio non è un verdetto e non ha a che fare con i tribunali, né

[10] R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, 344 [*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978]: «L'amore è nello stesso tempo l'essere divino e il fondamento di ogni sapere vero. C'è nel Nuovo Testamento una vera epistemologia dell'amore».

con assoluzioni o condanne. Questo tipo di giudizio è escluso: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo» (*Gv* 3,17). Ma, proprio mentre da un lato si annuncia che Gesù è per la salvezza e non per la condanna, dall'altro si afferma che «il Padre non giudica nessuno, ma ha dato ogni giudizio al Figlio» (*Gv* 5,22) e infatti Gesù ha «il potere di giudicare» (*Gv* 5,27). Un potere che di per sé non serve a condannare. Infatti «chi non crede è già stato condannato» (*Gv* 3,18).

Come si armonizzano queste indicazioni divergenti e sconcertanti a prima vista? Gesù non giudica e non condanna, però al tempo stesso giudica e c'è chi è già stato condannato. Agli occhi di una logica morale orientata a regole e divieti, premi e punizioni, oppure nell'ottica di un'analoga logica giuridica, si direbbe che Gesù è mandato a rivelare i verdetti del tribunale divino: salvezza per i giusti, eterna punizione per i malvagi. Ma nella luce dell'amore divino, cioè di un amore di cui Gesù stesso rivela non solo che è misericordioso, ma anche che esso desidera la misericordia invece del sacrificio (*Mt* 9,13 e 12,7), le cose si delineano altrimenti.

Gesù non giudica: egli non ha il compito di appurare meriti e colpe e di amministrare la conseguente reazione di Dio. Gesù giudica: egli porta, rivela e incarna un tipo di giudizio del tutto diverso da una procedura giudiziaria. Si potrebbe dire: non il giudizio secondo il mondo, ma il giudizio secondo l'Amore. L'affermazione per cui ci sono alcuni che sono già stati condannati

significa che chi aderisce al male e non crede nell'Amore sperimenta già ora – «è *già stato* condannato» – la distruzione che colpisce una vita senza l'amore e senza il bene. Il fatto che questa distruzione sia indicata come antecedente, è *già*, mostra non solo che non si tratta di una punizione futura inflitta da Dio, né tanto meno da Gesù. Evidenzia anche che, semmai, la salvezza può sempre subentrare a questo passato e a questa perdurante condizione. Il futuro non è un mero avvenire cronologico, il futuro è la salvezza. Gesù è quel giudizio che rivela questa verità su ogni tempo, questa signoria di Dio sulla storia. Tale direzione di lettura mi sembra confermata dal fatto che da ultimo, sulla croce, Gesù non parla più del «supplizio eterno» (*Mt* 25,46) né preconizza la punizione divina per chi lo crocifigge. Piuttosto egli manifesta la parola e il desiderio del perdono (*Lc* 23,34 e 43).

Se Dio non è una qualunque divinità definita dal possesso dell'onnipotenza, ma è il Padre di ogni vivente, allora il suo giudizio – che non afferma qualcosa, ma manda qualcuno – è la manifestazione di un amore che mette nella sua giusta luce la verità di ogni azione e di ogni vita. Non però per condannare e selezionare chi merita la condizione di figlio e chi deve esserne escluso, ma per attirare tutti a sé: «Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (*Gv* 12,32). Il giudizio che Gesù è in se stesso restituisce a ciascuno la sua reale posizione nel corso dell'esistenza, letteralmente fa luce sulla verità di ognuno. Ma fa luce non per identificare e

colpire. Fa luce per riaprire a chiunque la strada verso il Padre, perché chi era accecato possa vedere se stesso e la sua situazione, imparando anche a vedere gli altri secondo questo sguardo d'amore. Ha scritto Rowan Williams: «Essere nella verità di Gesù, appartenere al suo Regno, è essersi incamminati lungo la via che conduce a vedere il mondo nella sua interezza, a vedere il mondo con gli occhi di Dio»[11]. Williams aggiunge che se giungiamo a specchiarci in Gesù come nostro giudizio, allora questa svolta ci mette in cammino «perché *esige che ci muoviamo dal nostro centro verso il suo*»[12].

Il giudizio che Gesù è in sé irradia una luce di verità che attrae alla conversione. Un mero giudizio di accertamento, nel senso di una procedura giudiziaria o di un esame dei fatti della vita di una persona, sarebbe ben al di sotto dell'Amore. Invece il giudizio che Gesù è genera vita nuova e giusta, è la guida per restare nella corrente di vita dell'Amore: «Rimanete in me e io in voi» (*Gv* 15,4). I cristiani effettivi, credenti con la vita, sono quelli che aderiscono giorno per giorno alla logica dell'amore divino rivelato da Gesù. In questa prospettiva la nozione di una fede critica si chiarisce allora nel senso che deve trattarsi di una fede che sa corrispondere con sintonia all'iniziativa che l'ha suscitata. La fede

[11] R. WILLIAMS, *Il giudizio di Cristo. Il processo di Gesù e la nostra conversione*, Qiqajon, Magnano 2003, 122 [*Christ on Trial. How the Gospel Unsettles Our Judgement*, Darton, Longman & Todd, London 2000].

[12] *Ibid.*, 126.

è *critica* se è *fedele*. La capacità critica consiste nella fedeltà e questa, per ognuno, consiste nel riamare gli altri secondo il modo di amare del Padre, vissuto e rivelato da Gesù.

Il passo successivo, in una simile comprensione del senso della fede, sta nel riconoscere che l'amore non è finalizzato alla costruzione di una religione. Perché non la religione? Dal dibattito contemporaneo su questi temi è emersa una prospettiva per cui, se per un verso è conosciuta e in parte anche apprezzata la critica alla religione in nome della fede sviluppata dalla grande teologia protestante del Novecento, da Barth a Bonhoeffer, per altro verso, soprattutto sulla scorta degli studi di fenomenologia della religione, si giunge alla conclusione secondo la quale la religione stessa è indispensabile. Si ritiene cioè che, mentre la contrapposizione tra fede e religione è schematica e astratta, l'idea della loro reciproca integrazione sia giusta e anche più realistica, dato che ogni fede vive quotidianamente entro una forma religiosa fatta di tradizioni, teologie, riti, morali, abitudini collettive. In un'ottica del genere una fede senza religione risulta effimera, disincarnata.

A mio avviso questa interpretazione restauratrice, che rafforza la religione perché la ripropone anche dopo che è stata criticata da parte delle ragioni della fede evangelica, rappresenta un pericoloso passo indietro, la perdita di contatto con la luce che veniva da un'intuizione fondamentale e indispensabile. L'idea della reciproca implicazione tra fede e religione – dove

la prima è l'adesione della persona alla rivelazione divina e la seconda è l'organizzazione e la tradizione di vita comune di quanti credono – è apparentemente equilibrata e piena di buon senso. Ma a mio avviso il suo effetto negativo è duplice.

In primo luogo tale idea annulla l'indispensabile distanza critica permanente che permette la verifica della fedeltà della fede stessa e l'individuazione delle molteplici forme di tradimento che possiamo attuare. Siccome fede e religione finiscono per essere una cosa sola, si finisce per credere nella religione stessa più che nel Padre, nelle abitudini religiose storicamente costruite più che nella vita nuova dischiusa da Gesù. Ed è appunto per questa perdita del senso della distanza tra fede e religione che i credenti di tipo religioso adottano una logica di monopolio e di proprietà esclusiva nei confronti di Dio stesso. Allora si dà per scontato che Cristo sia dei cristiani e per loro, non per l'umanità e per il creato intero, e che i confini del regno di Dio coincidano con quelli della chiesa nella sua istituzionale visibilità.

In secondo luogo – ed è in effetti l'errore decisivo – non ci si rende conto del fatto che, considerando la religione come il naturale sviluppo della fede, la si sostituisce all'amore e alle sue incarnazioni e traduzioni. La fede – per come Gesù la rivela, la vive e la propone – chiede una risposta d'amore secondo un modo d'essere e di agire che è consonante con quello del Padre. La religione sostituisce all'amore e al modo di amare vissuto da Gesù la propria visione di Dio e il correlativo

sistema di comportamento, di impronta sostanzialmente giuridica. Ecco perché è inaccettabile che si liquidi la critica della religione, svolta in nome della fede, come se fosse frutto di un estremismo astratto. Tanto più che, vista la comprovata frequenza storica con cui le religioni, compresa la cristianità, tradiscono quel Dio che annunciano alimentando violenza e fanatismo, la salvaguardia di un riferimento critico è doverosa non solo sul piano del riconoscimento del senso della fede, ma già sul piano del rispetto per le vittime delle ideologie religiose.

Dalla rivelazione evangelica si può cogliere che Dio, in quanto Padre, non è interessato alla religione, ma desidera il compimento della filialità universale. Vuole quella rinascita dell'umanità che è il compimento della creazione grazie alla libera e amorevole adesione di ognuno alla condizione filiale divina incarnata in Gesù. Questa adesione non è una dichiarazione di principio, genera una vita nuova. La fede è fedele, se è *feconda* ed è tale non se dà luogo a forme religiose di esistenza, ma se dà alla luce nuova umanità. Qui la connotazione di "nuova" sarebbe travisata se fosse intesa come lo stato di vita di una porzione privilegiata di umanità che resta separata da tutti gli altri. L'umanità è nuova se vive dell'amore del Padre di Gesù. Nuova perché rinnovata rispetto a ogni vecchia complicità con il male. Perciò questo "nuova" non indica neppure ciò che è più recente, allude semmai a ciò che è definitivo, cioè a una condizione di vita irreversibilmente ricompresa nel bene.

Ho detto tuttavia che è opportuno guardarsi dalle idealizzazioni e sviluppare piuttosto il senso del rapporto tra l'annuncio cristiano e la nostra condizione abituale. La lucidità nella percezione di tale rapporto è dialettica in maniera analoga a quanto si è visto poco fa rispetto a quella spiazzante dialettica di non-giudizio e di giudizio che emerge costantemente dai testi evangelici. Infatti questa lucidità chiede, da una parte, di deporre la pretesa di comprendere prima ogni cosa per poi decidersi a seguire Gesù e a credere con la vita; d'altra parte essa chiede di comprendere di più e meglio noi stessi, coltivando quella lettura autocritica che ci è indispensabile perché proprio la fede, assunta nel modo che per noi risulta più ovvio e abituale, tende quasi fatalmente a farsi religione piuttosto che amore comunitariamente vissuto. Con una formula si potrebbe riassumere il luogo della perdita di contatto con Dio da parte dell'uomo nella divergenza per cui, mentre il modo dell'amore divino è generoso, il modo dell'amore umano è religioso. Dopo di che la religione riassorbe l'amore e, spegnendolo, lo tramuta in culto, sacrificio, morale, diritto, istituzione politica autointeressata.

La fede critica, fedele e feconda agisce e ama al modo di Gesù e fa questo senza che ci sia una comprensione preliminare e totale. Non amiamo perché, anzitutto, abbiamo le informazioni giuste e una comprensione panoramica delle situazioni della vita o dello stesso messaggio che viene da Gesù. I giusti, nella scena escatologica presentata nel *vangelo di Matteo* (*Mt* 25,37-

39), si meravigliano di essere riconosciuti come coloro che hanno visto il Signore affamato e gli hanno dato da mangiare, assetato e gli hanno dato da bere, straniero e lo hanno ospitato, malato o carcerato e lo hanno visitato. Vuol dire che hanno fatto tutto questo senza capire, senza una coscienza preliminare alla loro azione. Si può forse dire che per questo la loro non era una fede critica? La loro, in realtà, è una fede così adeguata che viene riconosciuta come fede esemplare da colui che è il giudizio stesso di Dio, da Gesù. Perché questa fede ha saputo vedere l'affamato, l'assetato, lo straniero, il malato, il carcerato con gli occhi dell'amore del Padre. Ha visto nell'altro in pericolo un figlio di Dio, un fratello. E l'ha visto non perché ha capito secondo una coscienza preliminare all'azione, bensì perché ha sentito questa verità nel momento in cui il bisogno dell'altro e la sua sofferenza si pone come appello irrecusabile.

La fede critica non capisce le cose così come si coglie un oggetto dinanzi al nostro sguardo, semmai comprende una direzione, anzi sente un'attrazione, una sollecitazione. Non è la situazione di chi soppesa mentalmente argomenti positivi e negativi, è la situazione di chi è attirato ad andare e agire oltre la sua stessa visuale e così aderisce alla vita nuova. Non capisce ma sa. L'azione non si fonda sulla sovranità cognitiva di chi guarda le cose da fuori e dall'alto; il credente giunge alla conoscenza piuttosto perché si immerge nell'amore che lo sollecita e lo mette in movimento facendolo uscire da sé. Questa disposizione a farsi muovere è comple-

tamente estranea al fideismo, al fanatismo, all'irrazionalismo. Anzi si giova dell'esercizio della lucidità del pensiero, che allora sarà orientato in generale al primato dei valori viventi e, nello specifico del cammino della fede cristiana, alla verifica della propria fedeltà. Una fede ha gli occhi aperti quando è anzitutto autocritica, si rende conto delle sue cadute, si apre a conversione e, così, genera o rigenera l'integrità umana delle persone. Nel contempo questa fede fa della comunità dei credenti con la vita un lievito per lo sviluppo della giustizia e della pace nella società. Perché, però, questo profilo della fede rimane storicamente così nascosto e minoritario, tanto che chi vuole incontrare il cristianesimo non può fermarsi alle sue manifestazioni nominali e pubbliche, ma deve andarlo a cercare tra molte difficoltà e sciogliere insidiosi equivoci?

3. Il sortilegio della sostituzione

Il nodo sta nel fatto che tendiamo sempre di nuovo a staccarci dall'amore divino come criterio e a sostituirlo con altre logiche: «Essi – dice l'apostolo Paolo degli uomini che sono restati ingiusti "pur avendo conosciuto Dio" (*Rm* 1,21) – hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna» (*Rm* 1,25). Al *Lógos* come Amore sono subentrate altre logiche, che oscuramente

vengono sentite come più potenti. Infatti il termine alternativo e sostitutivo dell'amore è sempre la potenza in qualcuna delle sue forme. E una razionalità che non se ne avvede finisce puntualmente per disprezzare il valore e la sapienza dell'amore. Così accade che «l'amore continua a essere giudicato da una coscienza in cui non c'è posto per lui, dinanzi a una ragione che se lo è negato»[13]. Probabilmente la causa principale di questa rimozione dell'amore a favore di altre forze, che è il sortilegio incombente sull'intera condizione umana, sta nella convinzione secondo cui l'amore sarebbe impotente di fronte alla potenza più inesorabile e dolorosa con cui dobbiamo fare i conti, cioè dinanzi alla morte. Una simile percezione opera sia nella coscienza singola e collettiva quotidiana, senza bisogno di particolari tematizzazioni, sia nella cultura più elaborata. Per esempio, quando Freud si chiede quali siano gli antidoti in grado di scongiurare o di arginare i rischi di distruzione implicati nella pulsione di morte immanente alla costituzione psichica e biologica dell'uomo, giungendo a mostrare quella che a suo dire è la totale inadeguatezza dell'amore a questo scopo, egli fornisce un modello

[13] M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, 238 [*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991 (1ª ed. 1955)]. Prendendo in esame le voci più influenti della tradizione occidentale si potrebbe ricostruire una fenomenologia della delegittimazione dell'amore – da Aristotele a Hegel, da Marx a Nietzsche, da Freud a Heidegger – al quale sono stati di volta in volta preferiti la potenza o la ragione o l'Essere, nelle molteplici forme in cui tali riferimenti sono stati concepiti.

esemplificativo dello scetticismo incontrato dall'amore nella mentalità prevalente del pensiero occidentale[14].

L'amore fa paura perché, se non produce possesso, sicurezza e dominio, esso annuncia sofferenza, perdita, rinuncia a sé a favore degli altri, dono anziché profitto, sconfitta anziché vittoria. E in ogni caso la morte infine distrugge tutto, vanificando il nostro amare e facendoci perdere le persone più care. Così, anche se si sente dire che Dio è Amore, questo non scongela il cuore atterrito e nel riferirsi a Dio si continuerà sostanzialmente a immaginare un mago o un giudice. L'amore vero è desiderato e seguito, appreso e assunto come maestro di vita che ci trasforma e ci guida alla felicità solo se accettiamo di sostenere il peso della sofferenza che questo cammino comporta. Ma agli occhi di coloro nella cui interiorità prevalgono la paura del dolore e l'angoscia della morte sarà importante soltanto cercare degli anestetici e delle difese. Per questa ragione essi perderanno il contatto e persino il desiderio tanto dell'amore quanto della felicità. A che vale l'amore, se ci porta sofferenze e se la morte infine trionfa? Non bisogna forse lottare, invece, per avere almeno, finché si potrà, non l'amore, il bene e la felicità, ma il prolungamento della propria vita e il potere? Magari cercando, sul finire della vita, di ravvedersi dei torti commessi per poter meritare qual-

[14] *Cf.* S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975 [*Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer, Frankfurt a. M. 1978 (1ª ed. 1929)].

che premio ultraterreno e scampare così alla condanna celeste. L'uomo angosciato, in questa vita così come eventualmente nella vita ulteriore alla morte, non cessa di cercare scampo alla distruzione. Anche in paradiso continuerebbe a cercare il proprio tornaconto.

Riaffiora qui l'eterogeneità radicale tra religione e fede evangelica. Nella religione la cognizione profonda della condizione umana non arriva a riconoscere un amore più forte della morte; semmai di essa Dio stesso è un amministratore o dispensatore nel proprio insondabile arbitrio e nella sovrana facoltà di metterci alla prova, nel diritto di toglierci quello che ci ha dato, nella sua veste di giudice che punisce con la morte eterna oppure con una tortura infernale al cui confronto la morte sarebbe liberazione. Per sperare la salvezza l'essere umano deve sottostare a una serie di condizioni e deve acquisire meriti tali che possa piacere a Dio di concedere la sua grazia per una vita oltre la morte. Nella fede evangelica, invece, dalla creazione all'incarnazione, dalla morte subìta da Gesù alla risurrezione, la volontà e l'amore del Padre non fanno mai scelte di morte e l'accesso alla vita eterna non è guadagnato attraverso dei meriti. La morte fisica diviene anzi un passaggio di nascita piena, cosicché nel *vangelo di Giovanni* troviamo questa affermazione di Gesù: «Se uno osserva la mia parola, non vedrà la morte in eterno» (*Gv* 8,51). Ma è come se questa luce d'amore totale e liberatore fosse accecante e insopportabile per gli uomini, che sovente preferiscono adattarsi a sopravvivere seguendo l'incredulità verso l'amore di-

vino e prendendo sul serio in Dio, piuttosto, la presunta onnipotenza di mago siderale e di giudice inappellabile. La pressione psicologica e antispirituale esercitata su di noi dalle ingiustizie, dalla sofferenza, dal lutto, dall'angoscia, dalla paura e dall'ignoranza ci impedisce di sollevare lo sguardo del cuore e dell'anima, della coscienza e della ragione al di sopra dell'angustia di una mentalità moralista e legalista. D'altra parte molti non arrivano a una formazione della loro soggettività interiore e non la ricevono, non giungono a sperimentare la lucidità della vera libertà, cosicché viene meno anche solo la remota possibilità di considerare, quale senso e futuro della loro vita, qualcosa di diverso da una sopravvivenza a tempo determinato. Si può anche credere che esista un Dio; ma credere nella felicità completa e nella salvezza, riconoscere un Padre di amore gratuito e misericordioso, seguirne il Figlio come uno di noi, tutto questo è davvero troppo per l'immaginazione di un cuore prigioniero dell'angoscia[15].

Per questo è molto più facile imbattersi nella religione che nella fede. E la religione realmente stabilisce un *éthos* collettivo, una forma di vita, una civiltà in quanto l'incredulità che segretamente la pervade produce logiche di legittimazione che sembrano ovvie, naturali, razionali. Anziché mantenerci nella corrente dell'amore

[15] Ricordo in proposito l'ampia analisi condotta in E. DREWERMANN, *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1994 [*Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Walter-Verlag, Olten 1987].

del Padre, assumendo Gesù come guida, abbiamo costruito un intreccio di logiche sostitutive che usurpano la verità della logica dell'amore. Le logiche sostitutive rappresentano un vero e proprio sistema di potenze che, in realtà, provengono da noi, dal nostro cuore oscurato, dalla nostra complicità con il male. Sono logiche che si frappongono tra noi e l'amore di Dio proprio mentre hanno l'apparenza di configurare il giusto e dovuto rapporto del credente verso la divinità. Se da un lato il male è sempre distruzione – di vite, di relazioni, di verità, di futuro, di senso –, dall'altro è anche sostituzione: sostituzione della menzogna alla verità, di se stesso al bene, di altre logiche alla logica dell'amore. Che questa dinamica di sostituzione possa aver avuto luogo anche nel contesto della tradizione della cristianità sino a oggi mostra, intanto, quanto l'uomo abbia il potere negativo di pervertire ogni cosa, anche la più luminosa. Ma mostra inoltre e in particolare come rifiutare l'amore sia, in effetti, una mutilazione spirituale che procura fatalmente una grande sofferenza. Ciò innesca, di conseguenza, una serie di meccanismi reattivi e difensivi che servono non al risveglio, alla guarigione e alla conversione, ma soltanto a sedare la sofferenza e nel contempo a perpetuarla.

Andiamo al nucleo essenziale di questo equivoco tragico. L'Amore paterno invita l'umanità, giungendo a incarnare l'invito stesso nel Figlio. Questo invito è come un seme da accogliere in sé, è come una parola da ospitare nel proprio cuore lasciando che cresca

e ci trasformi. Non è una verità che si impone. Ma il cuore sviato dell'uomo non sente alcuna via di salvezza in questo invito. E così si chiude, lo rifiuta, sovente lo respinge mentre mostra di accoglierlo. Si produce allora una divisione nell'essere umano, che pure resta figlio del Padre senza saperlo. È una scissione dolorosa, che procura sofferenza e infelicità. In questo modo gli uomini arrivano a sviluppare una doppia reazione: sia all'invito che rifiutano, sia al patire che così si procurano da soli. Ecco che hanno bisogno di logiche e forme di vita alternative, capaci di garantire con stabilità questa duplice reazione.

La fede implica la rinuncia alla difesa nei confronti dell'invito di Dio e del resto è già l'espressione dell'inedita libertà di chi non ha più bisogno di procurarsi sofferenze con le proprie mani. La fede passa per la "resa" alla Parola che attrae tutti a sé. Allora la fede stessa, divenuta vita nuova, porta alla scoperta di una felicità prima mai creduta esistente o immaginata. La reazione religiosa invece è il sistema di difesa e di immunizzazione più completo dinanzi all'invito dell'amore di Dio. Tale sistema costruisce una forma collettiva di vita legittimata dalla religione, che si potrebbe definire l'"ideologia del nostro Dio". Viene in mente, a riguardo, l'onestà del giovane ricco. Nella scena evangelica (*Mt* 19,16-22; *Mc* 10,17-22; *Lc* 18,18-23) egli chiede a Gesù come deve fare per seguirlo e quando capisce che deve lasciare le sue ricchezze e darle ai poveri, se ne va rattristato. La sua onestà sta appunto nel fatto che, almeno,

se ne va. Al contrario, quando la religione si sostituisce alla fede cristiana, è come se un giovane ricco – ricco di tradizione, di teologia, di zelo per il sacro – anziché andarsene restasse e dicesse a Gesù: «Non ti seguo, ma ti rappresento». È un'effettiva sostituzione che spezza il contatto tra quanti credono di credere e la corrente di vita nuova che viene dall'amore del Padre.

Il quadro del sistema delle sostituzioni storicamente avvenute e tuttora influenti è incentrato, come ho ricordato, sull'alternativa tra la potenza e l'amore. La religione che viene dal cuore angosciato dell'uomo, anche e proprio nel cristianesimo, tende a sostituire l'amore con la potenza. Le logiche che soppiantano il *Lógos* dell'Amore si differenziano tra loro solo per il tipo di potenza che privilegiano[16].

All'amore gratuito del Padre abbiamo preferito la potenza del *concetto*, per cui la fede si trasforma in una religione definita e misurata dalla logica formale, dal dogma, dalla definizione, dall'ortodossia dottrinale come sostanza della vita del credente.

All'amore gratuito del Padre abbiamo anche preferito la potenza dell'*autorità* e dell'*istituzione*, lì dove si crede che la carica, il ruolo, il prestigio e l'influenza in termini di potere obblighino per se stessi all'obbedienza, oscurando invece la verità del fatto che l'autorità si trasfigura nel movimento che porta ad assumere la

[16] *Cf.* R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 328-349.

sequela di Gesù, la sua umiltà, lo spontaneo decentramento di sé a favore degli altri. Questo tipo di sostituzione viene fatto valere come se fosse il predominio dell'autorità a realizzare l'unità della chiesa, in una sorta di riproposizione in chiave ecclesiastica della concezione hobbesiana della coesione tipica della comunità civile.

All'amore gratuito del Padre abbiamo poi preferito la potenza del *diritto*, riplasmando ogni significato e ogni dinamica vitale della fede entro la gabbia dello schema giuridico del merito e della colpa, del premio e della punizione, del contratto tra parti contraenti e dell'obbedienza a leggi e norme della società ecclesiale.

All'amore gratuito del Padre e alla completa trasformazione della vita che esso genera abbiamo preferito, inoltre, la potenza del *sacramento*, immaginandola come una forza magica che da sé, senza conversione né adesione, produce effetti di salvezza. Il culto dei santi che degenera in idolatria e la devozione verso apparizioni dirette del divino, eventi sovrannaturali e segni corporali – per cui i miracoli sono sempre fisici, mai etici – non sono altro che la degradazione della concezione magica dei sacramenti.

All'amore gratuito del Padre abbiamo preferito persino la potenza della *sofferenza* e della *morte* procurata e offerta, pretendendo di acquisire in tutto ciò un merito innegabile agli occhi di Dio. Per questo, mentre il vangelo chiedeva misericordia invece che sacrificio, la prassi ecclesiale per lo più ha praticato la precisa sosti-

tuzione o inversione che instaura il sacrificio al posto della misericordia.

All'amore gratuito e universalmente offerto dal Padre abbiamo di norma preferito la potenza del privilegio garantito dall'*elezione esclusiva*: l'unicità della fede cristiana, individuata attraverso la sua configurazione storica nella chiesa, è stata scambiata per esclusività. Come se figli di Dio fossero solo i battezzati e il Cristo fosse una nostra proprietà. Come se la chiesa ufficialmente definita fosse da sola il popolo di Dio, mentre essa è una porzione di quel popolo di Dio che consiste nell'umanità indivisa, anzi nel creato intero.

Mi piacerebbe chiudere questa dolorosa e tragica tipologia indicando un ultimo tipo di sostituzione, ma purtroppo siamo così accecati e inclini alla perversione della fede che tutto possiamo sostituire all'amore del Padre e spesso sembra che tutto possiamo seguire fuorché il suo invito. Questo amore e anche quello maturato da chi si fida di lui risulteranno sempre sovversivi in rapporto all'intricato sistema di logiche sostitutive che mettiamo in piedi per difenderci da quella che sarebbe, in verità, la nostra salvezza. Un segno inequivocabile e pesante della presenza di qualche sostituzione in atto sta nel dato di fatto per cui la fede si riduce a una mera rappresentazione della realtà, mentre la vita e il modo d'essere delle persone che si dicono credenti, in effetti, non cambia. Così è frequente l'adesione al cristianesimo come ideologia, come sistema di principi e di valori astratti, senza capire che la fede evangelica non si fonda

sul pensiero, sulla padronanza concettuale, sull'ortodossia. Il mentalismo, in vero, è la pretesa di neutralità del soggetto, il quale in se stesso non è più visto come creatura o come figlio, ma è solo un *cogito*, una mente installata su un individuo indistinto. Non si esce dal mentalismo mettendo a punto un quadro concettuale più onesto e raffinato. Se ne esce quando, continuando a pensare e a sentire, si segue l'invito dell'amore divino senza più pretendere di controllare ciò che prendiamo e ciò che perdiamo. Di conseguenza è critico, lucido e fedele soltanto un pensiero che sia l'espressione di un'esistenza non più irrigidita dalla pretesa e dall'angoscia del controllo, poiché invece è animata dalla corrente vitale della conversione. Questo è propriamente un pensiero capace di sentire e di vedere, come di aiutare a sentire e a vedere. Un pensiero convertito.

4. La liberazione

Come ci si libera dal sistema delle sostituzioni? Il ritorno che ci rende disponibili all'invito del Padre avviene se siamo raggiunti da qualcuna delle forze di guarigione del suo amore: il perdono, la misericordia, la compassione, la speranza, la mitezza, la fiducia. Le vie grazie a cui ci troviamo coinvolti in questa svolta possono essere molte: la relazione con gli altri, un

incontro imprevisto, gli eventi che hanno il potere di toccarci il cuore e l'anima, il silenzio, la scoperta della nostra responsabilità per la vita e per il bene di altri. È il movimento interiore che ci permette di risalire al desiderio profondo che vive in noi con la visceralità del primo dei nostri bisogni, in una confluenza tra bisogno e desiderio che il vangelo chiama "sete" (*Gv* 7,37s.). È il desiderio di una liberazione dal male e di una felicità sconosciuta eppure così intima da costituire la ragione vera del battito del cuore umano. E se angoscia e paura sono forze emotive che neutralizzano il desiderio, la liberazione del cuore dalla sua paralisi a causa di questi sentimenti oscuri e del senso di colpa espone la persona al contatto diretto e nuovo con la parola di Dio e con il suo criterio vivente[17]. Attraversare il deserto dei sentimenti oscuri che ci spingono verso le logiche di sostituzione significa poter giungere ad ascoltare la verità che il desiderio umano, nella sua intrinseca onestà, ci rivela. Perché agli occhi del desiderio non inquinato o sviato, l'amore incarnato da Gesù non solo risulta ciò che è massimamente credibile, ma può essere finalmente sentito come presente nella vicinanza del Padre a ogni creatura. Allora si giunge a vedere e a sperimentare che la fede non è un salto nel buio o nel vuoto, nell'irrazionale o nella fantasia, ma è un risveglio alla Presenza. Il salto è un'immagine che serve a evocare l'imprevedibilità

[17] *Cf.* L. Basset, *Il senso di colpa, paralisi del cuore*, Qiqajon, Magnano 2007 [*Culpabilité, paralysie du coeur*, Labor et Fides, Genève 2005].

dell'atto di affidarsi o di ritrarsi, ma diviene fuorviante nel presentare la fede stessa alla stregua di una straordinaria proiezione di sé sino alla trascendenza divina.

Solo a questo punto del discorso diventa chiaro che cosa davvero vale e deve valere, lì dove invece tendiamo a instaurare un sistema religioso di vita. Al posto della religione deve attuarsi l'*incarnazione* dell'Amore. Il suo sviluppo naturale infatti sta nell'incarnarsi generando relazioni di comunione e di riconoscimento, di ospitalità e di condivisione, di pace e di giustizia. La vita vera della chiesa dipende dalla sua capacità di adesione al criterio vivente della fede e di incarnazione dell'amore del Padre di Gesù. La "visibilità" della chiesa non è affidata alle sue rappresentazioni e tradizioni religiose, né tanto meno al sistema dei *media*, bensì ai frutti di liberazione che la comunità riesce a portare nella società e nella storia. La stessa trascendenza di Dio non va cercata tra le stelle, ma nell'incarnazione del suo amore in legami di fraternità e di sororità.

Naturalmente una fede lucida e fedele, in grado di vivere l'incarnazione piuttosto che di perpetuare la religione, non è solo autocritica in quanto cosciente delle proprie cadute e costantemente disposta a conversione, ma è critica verso l'iniquità e l'infelicità organizzata nella società. I processi di sostituzione negativa, nella convivenza globalmente considerata, colpiscono quelle che potrebbero essere dette le dinamiche della *mediazione sociale*. Se si pensa alla società come a un tessuto vivente, i cui fili – ciascuno unico e prezioso – sono

gli individui, allora si può capire come il tessuto stesso sia vivo e dunque si rinnovi e si ridisegni giorno per giorno. Ebbene, la mediazione è il processo di questo rinnovamento, realizzato da una o più forze mediatrici che configurano sia il senso e la logica dei nostri comportamenti, sia l'organizzazione delle attività umane, dall'economia alla politica, dalla tecnologia al diritto, dall'*éthos* all'educazione, sino alla stessa esperienza religiosa collettiva. La forza mediatrice è buona se è al servizio del tessuto, cioè dell'umanità e di ogni persona. Abbiamo invece una cattiva mediazione quando la forza mediatrice si sostituisce ai soggetti umani divenendo essa stessa il fine e il "soggetto" che subordina a sé la vita del tessuto. Oggi siamo alle prese con un groviglio di cattive mediazioni: l'economia del denaro per il denaro, la politica del potere per il potere, il sistema religioso del sacro finalizzato ancora una volta al potere, il sistema esistenziale di sopravvivenza dell'io per se stesso o di un noi particolare a sua volta per se stesso. La fede critica e la chiesa dell'incarnazione denunciano simili strutture e lavorano affinché qualunque sistema di mediazione sia di servizio all'umanità e al creato.

Essere chiesa non è scontato. Semmai si tratta di diventare chiesa secondo lo Spirito, cioè secondo l'Amore. Vivere il ritorno all'amore divino e alla sua logica, uscendo dal sortilegio delle sostituzioni, comporta quella conversione per cui c'è chiesa se c'è comunione nell'adesione al criterio Gesù. La comunità ecclesiale non trova la sua identità secondo le modalità più ov-

vie nella mentalità corrente, per cui essa coinciderebbe o con il Vaticano e la gerarchia, oppure con qualche gruppo o cammino particolare, tendente quasi sempre a diventare una setta, o infine con un aggregato effimero di individui che si regolano come vogliono senza tenere conto degli altri. Autoritarismo, settarismo e individualismo precludono ogni vera esperienza ecclesiale. Essa invece fiorisce lì dove si accoglie l'invito del Padre alla filialità universale, dove si dà corso alla fraternità e alla sororità con chiunque, con i poveri, con gli estranei, con gli stranieri, con quelli che hanno altre fedi, con gli irregolari e i respinti della società, con i bambini, con i vecchi, con tutti. Allora la comunità d'amore che la chiesa deve essere inizia con coloro che desiderano cambiare vita e sono disposti a farlo insieme. Questa comunità dà seguito all'incarnazione impegnandosi a correlare ogni giorno con la vita personale e collettiva la parola di Dio, ossia, nel contempo: il criterio Gesù, la Scrittura, ogni fratello e sorella. Solo grazie a questa doppia lettura la comunità potrà, per quanto può, coniugare amore e storia. Ma allora, prima di dare per scontate le normali attività di una comunità locale (amministrare i sacramenti e la liturgia, organizzare la catechesi, gestire strutture e beni, avviare iniziative di "promozione umana"), è necessario spostarsi lungo le correnti vitali dell'Amore divino indicate da Gesù nelle beatitudini (*Mt* 5,1-12; *Lc* 6,20-23). Si tratta cioè di seguire le correnti della condivisione, della pazienza liberatrice, della mitezza, del servizio alla giustizia, della misericordia,

della purezza di cuore, del servizio alla pace, del coraggio nella persecuzione senza mai diventare persecutori. Chiunque si chieda, dinanzi a questa prospettiva, come si possa fare per arrivare a viverla veramente deve rileggere le beatitudini, lasciare che tocchino il cuore e risveglino l'anima, e ripartire da questa nuova posizione di vita. Non si tratta di stati di perfezione che restano irraggiungibili, si tratta di vie, percorsi che si aprono, grado per grado, lì dove noi siamo.

Non si può più pensare pigramente che, se la fede critica e supera la religione, allora non resta che il vuoto. Semmai inizia il cammino della risposta all'Amore e della sua incarnazione comunitaria aperta. Prima di rivendicare continuità con noi stessi, con la tradizione e con l'autorità gerarchica, occorre accettare questa Parola che Gesù incarna come un invito a nascere dallo Spirito per una vita completamente rinnovata e trasfigurata. Allora potranno fiorire ovunque comunità che svolgono il sogno di Gesù, espresso nelle beatitudini, anziché offuscarlo o rinnegarlo. Comunità il cui respiro spontaneo sarà nel dialogo e nell'ospitalità. Comunità che non indiranno un concilio ogni mille anni, ma saranno in stato permanente di concilio perché impegnate nell'ascolto reciproco e nella costante convergenza verso il loro vivente criterio cristologico. Comunità che celebreranno i sacramenti – e in definitiva la festa stessa della partecipazione al regno del Padre di Gesù che abbraccia l'intero creato – solo nella misura in cui agiranno con responsabilità al servizio della giustizia per

tutti, a partire dalle vittime di un ordinamento sociale e politico iniquo. E questo senza più accettare la scissione o addirittura la contraddizione tra i gesti liturgici e la vita, tra le nostre parole e la Parola, tra la preghiera e i comportamenti. Senza più cadere nel sortilegio della sostituzione dell'amore di Dio con qualsiasi altra cosa.

Dinanzi alla testimonianza di queste comunità sarà chiaro che la fede davvero critica riapre il futuro e il bene per chiunque, perché la giustizia di cui questa fede è al servizio non distrugge, ma guarisce.

6.
La via della risurrezione e le ragioni della speranza

1. Ragione e risurrezione

Nel pensare la risurrezione annunciata e testimoniata dai vangeli e dall'intera tradizione cristiana si presenta interiormente il dissidio tra due impulsi. Da una parte il disincanto dinanzi a una verità che ha tutta l'aria di essere, più che inafferrabile, inesistente. Il sospetto di volervi credere solo per lenire l'angoscia della mortalità accomuna, in qualche misura, increduli e credenti. D'altra parte, se ci sfiora invece l'idea che sia tutto vero, sorge l'autoironia di chi all'improvviso si rende conto di stare in questa situazione: un Dio si rivela e la prima cosa che ci viene in mente è di prendergli le impronte, di fotografarlo, di chiedergli il certificato di esistenza in vita. Oltre le pretese incrociate del positivismo credente, per cui la risurrezione sarebbe un fatto scientificamente evidente e dimostrabile, e del positivismo incredulo, per cui è dimostrabile la sua falsità, e

anche oltre il semplice appello all'indimostrabilità della cosa, per cui ognuno può continuare a credere ciò che preferisce, mi sembra che in un approccio filosofico a tale questione sia in gioco la verità della condizione umana. Ma come possono dialogare tra loro la ragione e l'annuncio della risurrezione di Gesù? Come questo annuncio può mostrarsi plausibile e fondare le ragioni della speranza umana?

La prospettiva cristiana della risurrezione deve poter dialogare con quella lettura della nostra creaturalità di cui abbiamo visto alcuni aspetti nei capitoli precedenti. Infatti l'annuncio della risurrezione di Gesù e la decifrazione della nostra condizione di creature rappresentano a mio avviso due chiavi di comprensione antropologica illuminanti l'una per l'altra. Un dialogo del genere è non solo filosoficamente legittimo[1], ma anche rivelativo per la verità della condizione umana. Lo spazio per il cammino di una lettura incrociata, che correli la ricerca dell'antropologia filosofica e il messaggio della rivelazione cristiana, si schiude però solo prendendo congedo da due celebri tesi, avanzate rispettivamente da Ludwig Wittgenstein e da Martin Heidegger. Il primo stabilisce che «di ciò di cui non si può parlare

[1] Su questo punto rimando a: G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*, Matthias Grünewald, Mainz 1995, 161-294; M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris 2002, 126-144.

si deve tacere»[2]; il secondo ammonisce a considerare inautentica e dispersa un'esistenza che non sia orientata dall'essere-per-la-morte[3]. Il divieto di Wittgenstein va infranto non per sconsiderata superbia, ma perché il senso stesso si sposta, non si lascia dislocare secondo un confine rigido che separi il visibile e l'invisibile, o, rispettivamente, l'accertabile, l'imponderabile e il non credibile. La filosofia è nata per riconoscere il senso invisibile delle cose, dunque non per effettuare l'inventario dei fatti o per levigare l'incastro logico dei concetti, bensì per pensare il mistero della verità prendendolo così sul serio da cercare in esso la chiave per orientare l'esistenza. A sua volta l'invito a identificare tale chiave con l'essere-per-la-morte induce a non scorgere più presenze, relazioni, valori, verità che alla morte non sono affatto riconducibili. Tanto più che così proprio il limite della mortalità – che sia il fatto della morte, oppure l'anticipazione o l'evento stesso del morire come

[2] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1983, 82 [*Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961 (1ª ed.1921), prop. 7]. Per contro Adorno ha osservato che in tal modo Wittgenstein «ignora ciò che soltanto importa in filosofia; questa è appunto la paradossalità di tale impresa, che si tratta di dire con lo strumento del concetto ciò che con lo strumento del concetto a rigore non può essere detto, di dire ciò che è propriamente indicibile»: TH.W. ADORNO, *Terminologia filosofica* I, Einaudi, Torino 1975, 50s. [*Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973].

[3] *Cf.* M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 316-324 [*Sein und Zeit*, Nyemeier, Tübingen 1927].

atto di libertà e "poter-essere più proprio"[4] dell'individuo – perde ogni elemento di mistero.

Il significato della presa di distanza da queste tesi, del resto relativizzate poi nel percorso ulteriore di questi autori, è quello di portare l'attenzione sul legame fecondo e costitutivo che esiste tra pensiero e mistero. Quest'ultimo non è semplicemente un vuoto di conoscenza, una fine del senso, una notte permanente, un muro invalicabile. Esso ci interpella nell'incontro con una verità irriducibile a percezioni, oggettivazioni e definizioni, eppure reale e sovrabbondante di senso. Perciò pensare in modo critico significa non solo tentare di partecipare a un mondo di significati che non abbiamo costruito, ma anche accettare che il mistero rimandi paradossalmente la sua luce sulla nostra condizione. Sono misteri, in questa prospettiva, la singolare incompiutezza dell'essere umano[5], la libertà nella sua incalcolabile trascendenza, la persona e la sua dignità, Dio o il divino, l'amore e le sue sorgenti, l'infinito ma anche la finitezza, nonché la morte stessa, purché sia intesa non come l'evento che risolve

[4] *Ibid.*, 319. Jon Sobrino, da parte sua, afferma invece: «La prima condizione ermeneutica per comprendere la risurrezione di Gesù è una speranza *contro* la morte e l'ingiustizia»: J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, Orbis Book, New York 1978, 380.

[5] Su questo punto, in relazione, alla risurrezione cristiana, ha insistito J. Guitton, *Filosofia della risurrezione*, Paoline, Roma 1981 [*Philosophie de la résurrection*, in Id., *Oeuvres complete* IV, Desclée de Brouwer, Paris 1978].

la vita nella distruzione biologica, ma come soglia del mai esperito.

Un mistero così concepito – che pertanto non va confuso con un problema per ora irrisolto ma risolvibile a lungo termine – ci restituisce una prospettiva su noi stessi. È come una chiave ermeneutica per comprendere qualcosa di ciò che siamo e sperimentiamo. Paolo scrive che «adesso noi vediamo come in uno specchio» (*1 Cor* 13,12); di solito si sottolinea che questo implica un vedere confuso, incerto. Ma intanto è pur sempre un vedere[6]. Ammettere questo valore simbolico[7] ed euristico dell'incontro con il mistero impegna a «mantenere il confronto disperato tra l'interrogazione umana e il silenzio del mondo»[8]. Proprio pensando il nucleo di verità del mistero possiamo sperimentare che ricevere una prospettiva significa, nel contempo, aprire gli occhi e mettersi in cammino, impegnandosi a verificare la ragionevolezza e la plausilibilità esistenziale dello sguardo di cui siamo partecipi.

[6] Agostino sottolinea che le due indicazioni, il riferimento allo specchio e quello all'enigma, vanno tenute insieme: *cf.* SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, IX, 16 [*Sulla Trinità*, Paoline, Alba 1977, 599].

[7] Riferendosi alla risurrezione Pierangelo Sequeri, nel volume *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Queriniana, Brescia 1996, 202) scrive: «L'evidenza di un simile accadere [...] non è data nella forma di una oggettività incontrovertibile, ma piuttosto in quella di una *oggettività simbolica*, intesa a sollecitare la libera decisione di accogliere la verità che vuole mostrarsi».

[8] A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, 626 [*L'Homme révolté*, Gallimard, Paris 1951].

Questa dinamica è evidente nel desiderio e nella speranza[9]. Entrambi sarebbero azzerati se fossimo nella condizione di chi possiede un sapere totale e un completo controllo sulla realtà. Essi invece sprigionano la loro tensione essenziale grazie a un'intenzionalità che si lascia attrarre dal mistero perché non solo ne siamo interpellati, ma lo patiamo in noi stessi come una ferita e come un seme che potrà crescere. Diversi percorsi filosofici, oltre alla riflessione teologica[10], hanno sottolineato l'apertura rivelativa che ha il suo luogo nel desiderare e nello sperare, ricordando che essa non esclude affatto la ragione, anzi ha bisogno del suo discernimento e della sua conferma. Mentre l'ottimismo parte da sé e arbitrariamente s'inventa un *happy end*, "risolvendo"[11] tutto senza neppure distinguere tra minuzie e questioni cruciali, il desiderio e la speranza ven-

[9] In proposito rinvio a quanto ho proposto nei testi seguenti: *Il silenzio, via verso la vita*, Qiqajon, Magnano 2002, 57-112; *Godimento e verità. La vocazione metafisica del desiderio*, in AA.VV., *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 3-21; *Ermeneutica del desiderio. Un viaggio attraverso "Il principio speranza" di Ernst Bloch*, in *Annuario filosofico* 16 (2000) 289-313; *Desiderare il futuro. Fede cristiana e unità della speranza umana*, Pazzini, Rimini 2009.

[10] *Cf.* W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 93 [*Grundzüge der Christologie*, Mohn, Gütersloh 1964]: «La fenomenologia della speranza dimostra che è essenziale per una esistenza umana cosciente e vigile sperare al di là della morte».

[11] Tenendosi a distanza da questo ottimismo Bonhoeffer scrive: «La fede nella risurrezione non *è* la 'soluzione' del problema della morte»: D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, 380 [*Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1950].

gono suscitati come risposte a un appello – inevidente, eppure profondamente comunicativo – che ci raggiunge. Per questo, come si fa con un seme, ambedue si coltivano, non si possono fabbricare.

Attraverso la parabola della risurrezione, che può dirsi tale in quanto il racconto di questo evento ci riguarda inducendo la nostra vita a specchiarvisi[12], si presenta una speranza ultima, nel senso che è ricapitolativa di tutte le autentiche speranze che possiamo nutrire. L'annuncio cristiano della risurrezione prefigura la salvezza nella pienezza dei suoi significati: liberazione dalla morte e dal male, pace e felicità in una verità che sia comunione degli indistruttibili. Per pensare la risurrezione si deve guardare al cuore dell'esistenza umana, senza soffocare la ricerca in un sistema metafisico già dotato di tutte le risposte a ogni questione. Perciò entrare nell'universo dei significati della risurrezione di Gesù conduce sino a un passaggio inusuale, che schiude un ampio orizzonte a chi provi a pensare oltre la religione e l'ateismo[13]. Il difetto dell'una e dell'altro, in quanto visioni già definite

[12] Questa prospettiva è stata chiarita in modo illuminante da Rowan Williams nel libro *Risurrezione. Interpretare l'evangelo pasquale*, Qiqajon, Magnano 2004 [*Resurrection. Interpreting the Easter Gospel*, Danton, Longmann & Todd, London 2002].

[13] La critica a entrambi, in quanto forme culturali cristallizzate, non danneggia, ma favorisce la ricerca della fede e della ragione. In questo orizzonte si possono incontrare i percorsi di tutti quelli che, di solito proprio provenendo dalla religione o dall'ateismo, hanno acquisito una distanza da entrambi. Alludo in particolare alla testimonianza resa in tal senso, per esempio, da Barth, Bonhoeffer, Buber, Bloch, Zambrano e Capitini.

di una verità ritenuta nota, non sta tanto nella parzialità che viene rivestita di un'apparenza conclusiva e risolutiva, quanto nell'orientamento di fondo che inavvertitamente li accomuna. Religione e ateismo si presentano infatti come due universi simbolici che tendono a riconfigurarsi attraverso il *pensare secondo la morte*.

Nell'ateismo metafisico l'incredulità verso il divino si volge in credito sistematico offerto alla morte stessa come destinazione dell'uomo. Nella religione il destino dei dannati è immaginato come una morte eterna. Nella teologia sacrificale la croce di Gesù è intesa come una morte che diventa in sé redentiva. Immaginando in Dio la potenza suprema, gli uomini credono nella sua sovranità. Dunque non amano il volto di Dio, né credono in una piena comunione con lui[14]; amano la Potenza e credono in essa. A causa di questa distorsione la pietà religiosa rimane «al di qua della risurrezione»[15]. Tutta

[14] María Zambrano ha evidenziato questa segreta disperazione in quel tipo di cristianesimo che storicamente ha generato il nichilismo: «Anche per il cristiano la comunione non si compie; non annulla definitivamente la differenza da sopportare, quel soffrire per Dio, per la sua lontananza, la sua inaccessibilità. E così comparve un tipo di cristiano già senza speranza nella comunione, accecato sempre più dalla morte, fino a esserne affascinato; sono quelli attratti dal nulla e in cerca di annichilimento, ultimo segreto forse [...] di ogni quietismo dichiarato o nascosto: il disperare di raggiungere una perfetta e unica comunione»: M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, 135 [*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991 (1ª ed. 1955)].

[15] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 20 [*Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1954].

la vicenda di Gesù, compresa la sua risurrezione, rivela invece un Dio di libertà e d'amore. Questo mutamento di prospettiva è già riassunto nella visibilità della croce e nell'invisibilità della risurrezione come evento. Una risurrezione esibita a tutti come magica onnipotenza avrebbe conferito alla via aperta da Gesù il sigillo di una potenza incontrovertibile che interpella non la libertà, ma la mera percezione empirica e il sentimento d'inferiorità della creatura.

Nella ricerca delle condizioni di legittimità della conferma razionale a ciò che possiamo sperare, un punto prospettico irriducibile a religione e ateismo è stato raggiunto da Kant lì dove considera la ragione come la facoltà di incontrare l'incondizionato. Essa è autonoma precisamente perché non si lascia vincolare da una visione religiosa, né da una metafisica atea[16] e non è neppure incatenata ai fenomeni scientificamente determinabili, perché piuttosto ha scoperto che può avere fondata cognizione del confine, e dunque della relazione, tra l'esperienza fenomenica e le verità che il pensiero riconosce come incondizionate[17]. Si tratta non già di verità puramente informative, che lascino indifferente

[16] Questo mi sembra evidente, in particolare, nella critica delle antinomie della cosmologia: *cf.* I. KANT, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1980, 467-599 [*Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's Werke* IV, Reimer, Berlin 1911].

[17] Su questo punto cruciale per l'autocomprensione della filosofia rimando all'analisi di Giovanni Ferretti nel volume *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

il soggetto umano, ma di verità essenziali per prefigurare un compimento del nostro agire e del nostro sperare: che ci sia vita oltre la morte, che si dia per noi l'unità di un mondo, che esista Dio come sommo bene[18]. E che in questo agire e sperare, conforme alla legge morale posta nella coscienza, noi assumiamo la nostra libertà. Paul Ricoeur ha evidenziato che in Kant la ragione discerne le condizioni dello schiudersi della speranza in modo che quest'ultima sollecita da parte sua l'opera ermeneutica della ragione stessa e della libertà nel decifrare i segni di una verità irriducibile alla morte[19]. Proprio quando l'incondizionato si qualifica come l'indistruttibile, il riferimento alla risurrezione dispiega una sua logica specifica cui la ragione può riconoscere cittadinanza. Ricoeur formula questa indicazione parlando di una duplice "struttura di accoglimento"[20] della speranza e della verità cui essa tende. La prima è data dalla ragione teoretica con il suo riconoscimento di quelle verità incondizionate che, intese come orizzonte di sen-

[18] *Cf.* I. Kant, *Critica della ragion pura*, 380-393 e 790 e *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1974, 135-159 [*Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's Werke* V, Reimer, Berlin 1908].

[19] «Se il legame della croce e della risurrezione è nell'ordine del paradosso e non della mediazione logica, la libertà secondo la speranza non è più solo libertà per il possibile, ma, più fondamentalmente ancora, libertà per la smentita della morte, libertà per decifrare i segni della risurrezione sotto l'apparenza contraria della morte»: P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 423 [*Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969].

[20] *Ibid.*, 428 e 430.

so, non sono eliminate dalla conoscenza fenomenica, poiché piuttosto sono tali verità, nella loro pensabilità, a delegittimare le indebite pretese di oggettivare quel senso, oppure di negarlo.

Questo punto è dirimente proprio rispetto al rapporto tra ragione e risurrezione. Ricoeur evidenzia che qui non sono i fatti empirici a poter stabilire preliminarmente ciò che è razionale e ciò che non lo è. Cade allora l'illusione trascendentale sia dello scetticismo ateo, sia del dogmatismo teologico che punta tutto sulla risurrezione come fatto dimostrabile. Per Kant, da un lato, è la ragione a dare il criterio per stabilire i diversi ambiti di legittimità che distinguono una verità empirica da una verità pensabile e regolativa per il cammino della ragione e della libertà. Dall'altro lato, grazie a questa distinzione, la ragione sa di non essere la misura ultima della verità noumenica, poiché è questa a dare a noi il criterio della sua irriducibilità al sapere fenomenico, demistificando nel contempo un sapere metafisico che voglia oggettivare l'incondizionato. Anziché neutralizzare la speranza umana in Dio e nella risurrezione quali proiezioni ingannevoli, la ragione punta a mantenere la sua indivisibile facoltà di autocritica e di legittima ospitalità all'ulteriorità della verità[21]. Lo scetticismo non è

[21] «Il concetto kantiano di illusione trascendentale [...] è di una fecondità filosofica inesausta, che fonda una critica radicalmente diversa da quella di Feuerbach o di Nietzsche. È perché c'è un legittimo pensiero dell'incondizionato che è possibile l'illusione trascendentale e quindi que-

per principio migliore del fideismo, ne è semmai soltanto il rovesciamento. Alla ragione non è vietato credere; per essa "credere" significa dare il proprio consenso a ciò che, nel corso della ricerca, mostra di essere vero e regge alla critica della riflessione. Scetticismo e fideismo, invece, sono atteggiamenti pregiudiziali, incapaci di autentica ricerca.

Ricoeur porta poi l'attenzione sulla seconda struttura di accoglimento, quella offerta dalla ragione pratica che, nel suo tendere al compimento del bene, riconosce l'idea di un sovrappiù che trascende l'agire umano, «un ordine in cui questa compiutezza possa essere effettiva»[22]. La ragione chiamata a stare sul confine, e insieme a verificare senso e verità dell'attrazione che invita la speranza a superarlo, non resta indifferente. S'incarna nella libertà, che è sempre in cammino verso la pienezza del bene "anche oltre questa vita"[23]. L'apertura pratica al bene e al dono del suo compimento è la seconda via di assunzione ragionevole della speranza. Ciò mostra che, se davvero la ragione vuole esercitare

sta non procede dalla proiezione dell'umano nel divino, ma al contrario dal riempimento del pensiero dell'incondizionato secondo la modalità dell'oggetto empirico. Ecco perché Kant può dire che non è l'esperienza che limita la ragione, ma la ragione che limita la pretesa della sensibilità ad estendere la nostra conoscenza empirica, fenomenica, spazio-temporale all'ordine noumenico»: *ibid.*, 428.

[22] *Ibid.*, 433.

[23] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 150; in merito *cf*. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1960, 433 [*Finitude et culpabilité*, Éditions Montaigne, Paris 1950].

il suo discernimento, non può isolarsi, ma deve fare lo stesso viaggio della libertà e della speranza impegnandosi a comprendere e a vagliare le loro indicazioni.

Una riflessione sulla risurrezione non è affatto destinata a risolvere la prima struttura di accoglimento indicata da Paul Ricoeur nella seconda, come se fossimo obbligati a ritenere che il pensare debba semplicemente lasciare il posto all'agire[24]. Infatti la ragione teoretica continua il suo specifico cammino pervenendo a quella logica dei "doppi pensieri"[25] che è impegnata a seguire

[24] Lo stesso Ricoeur, nella fase più recente della sua ricerca, sembra ridefinire così il rapporto tra la prima e la seconda struttura di accoglimento del senso intenzionato dalla speranza cristiana che erano state messe in luce nel libro *Il conflitto delle interpretazioni*. Ora egli insiste sul momento pratico per cui la vera vittoria sulla morte sta nel servizio agli altri e, per quanto riguarda se stessi, nell'«essere vivi fino alla morte» e nel «fare dell'atto del morire un atto di vita»: *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, 219 [*La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995]. Per quanto concerne la verità ontologica della risurrezione Ricoeur sfuma la questione affermando: «Dio, dopo la mia morte, faccia di me quello che vuole»: *ibid.*, 222. Sullo sviluppo dell'ermeneutica ricoeuriana del cristianesimo *cf.* J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, III: *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004, 735-916.

[25] L'espressione, usata dal principe Miskin nel romanzo *L'idiota* di Dostoevskij (*cf.* F. Dostoevskij, *L'idiota*, in Id., *Tutti i romanzi* I, Sansoni, Firenze 1984, 821 [*Idiot*, Mosca 1868]), è accostabile a quella di Pascal, che parla del «fare professione dei due contrari»: B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1990, 738 [*Le Pensées* (ed. Chevalier 790), in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954]. Su questo punto *cf.* I. Mancini, *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991; G. Ferretti, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, 2: *Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 100-111.

due direzioni divergenti senza smettere di considerare l'unità della verità implicata in esse. Così, appena ha in qualche modo chiarito un ordine di significati, per comprenderne il senso la ragione deve guardare a un ordine diverso che non si lascia spiegare dal primo. È quanto accade nel rapporto tra ragione e risurrezione: per pensare quest'ultima la ragione deve cercare di tenere sensatamente insieme una qualche analogia con la nostra esperienza e l'unicità straordinaria dell'evento annunciato dalla fede cristiana[26].

La logica dei doppi pensieri non sfocia nello strabismo o in una scontata dialettica di *coincidentia oppositorum*. Sollecita invece l'adozione di un metodo in grado di cogliere le connessioni di senso interne a una verità che, nel suo mistero, ci interpella da direzioni opposte. I frammenti di senso che riusciamo a individuare vanno pensati in una correlazione che non padroneggiamo. In questa prospettiva si chiarisce che, in filosofia, il metodo dell'ermeneutica non è una speciale filologia che sostituisca il testo alla verità. È piuttosto il percorso dell'interpretazione come riconoscimento, conferma e preservazione dell'unità trascendente del mistero che in quanto verità interpella il pensiero e l'esistenza di chi si espone a essa.

Che cosa comporta, nel nostro caso, questo metodo del "tenere insieme" analogia e unicità straordinaria?

[26] *Cf.* S. Davis, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1993, 29-42.

Ogni relazione è prossimità e distanza; così il nesso di analogia e unicità è tipico di ogni conoscenza per partecipazione, quella che sa giungere al riconoscimento nella relazione con l'alterità. Infatti sono la ragione e l'amore a poter tenere insieme analogia e unicità, giacché desiderano la sintonia con la vita della verità cercata e con la sua libertà. La filosofia sa, per quanto possa dimenticarlo nelle sue involuzioni positiviste o razionaliste, che la verità da essa cercata non chiede tanto di essere informati della sua identità, quanto di essere riconosciuta, scelta e seguita. La relazione con la verità chiede una ragione capace di amare. Un amore per nulla arbitrario o cieco, perché è anzi partecipazione appassionata che rende conto di quello che impara a riconoscere e a scegliere. La ragionevolezza dell'analogia non potrà mai esentare l'essere umano dal rispondere da soggetto unico all'unicità della verità, dall'appassionarsi alla libertà che nella singolarità personale dice il suo "sì".

Riassumo i passaggi emersi sin qui come fondamentali per sviluppare una filosofia della risurrezione. Essa prende inizio da una generale apertura alla verità come mistero e si sviluppa con metodo ermeneutico chiarendo le prospettive che il mistero stesso, come uno specchio, ci rimanda sulla nostra condizione. In tale percorso interpretativo, insieme metafisico e antropologico, la ragione critica viene attratta oltre religione e ateismo in quanto sistemi di senso conchiusi e inclini a pensare secondo la morte. Così la ragione trova, secondo la lezione kantiana, la sua autonomia, tanto che nega

a qualsiasi rappresentazione puramente fattuale della realtà il diritto di fungere da criterio della verità. La ragione come pensiero dell'incondizionato indistruttibile e, nel contempo, la libertà orientata alla pienezza del bene sprigionano un'intenzionalità che riconosce come sensato lo spazio dell'eventuale autorivelazione di Dio. Autorivelazione che, a sua volta, è pensabile come liberamente disposta a esporsi alla conferma della ragione e della libertà umane.

La possibilità di pensare la verità si delinea così come spazio d'incontro possibile. A partire da questo riconoscimento la ragione approfondisce una sua cognizione della relazione tra noi e l'incondizionato, scoprendo l'esigenza di tenere insieme l'analogia e l'unicità straordinaria. Non per virtuosismo dialettico, non perché la ragione si lasci spingere dall'ambizione della spiegazione totalizzante, ma perché è lucidamente attratta da una verità che la sollecita a cercare il senso fino in fondo. Così la ragione stessa è provocata a tentare di chiarire il non credibile, anziché a liquidarlo. Sino a che non solo la fede o il sentimento, ma la riflessione del pensiero critico possa dare o negare il suo consenso. Ma che cosa annuncia l'autorivelazione del Dio di Gesù? Che cosa significa l'annuncio, a noi noto eppure forse esistenzialmente inaudito, della risurrezione del Figlio dell'Uomo?

2. Il senso dell'annuncio pasquale

L'indocilità alla morte come destino inesorabile e definitivo è tipica dell'umanità che, ha scritto Hans-Georg Gadamer, «vuole sempre di nuovo il futuro»[27]. Le tradizioni religione hanno raccolto ed espresso questa ribellione e questo anelito all'ulteriorità della vita. Infatti nelle grandi religioni del mondo ricorrono immagini, aspettative escatologiche e speranze riguardanti la sopravvivenza alla morte. In tutte è all'opera quella coscienza anticipante e desiderante che si rivolge a una vita completamente inserita nel bene come realtà piena e definitiva[28]. Già nella Scrittura ebraica[29] è possibile rintracciare la credenza nella risurrezione dei morti, secondo una speranza collettiva che si radica nella memoria e nella narrazione dell'esperienza dell'esodo[30]. Nella tradizione cristiana

[27] H.G. GADAMER, *La religione e le religioni,* in AA.VV., *Annuario filosofico europeo. La religione*, 205.

[28] Si vedano in proposito i saggi raccolti in questi due numeri monografici di *Concilium*: 5/1993, *Reincarnazione o risurrezione?*, e il 5/2006, *La risurrezione dei morti*. *Cf.* anche: R. PANIKKAR, *Che accade all'uomo quando muore?*, in *Bozze 80* 5-6 (1980) 117-136; E. DREWERMANN, *Io discendo nella barca del sole. Meditazioni su morte e risurrezione*, Rizzoli, Milano 1993 [*"Ich steige hinab in die Barke der Sonne"*, Walter Verlag, Olten 1989].

[29] Si veda in particolare il testo di *Dn* 12,2ss.

[30] *Cf.* K. LÖNING, *Risurrezione e apocalittica biblica*, in *Concilium* 5/1993, 96-105. *Cf.* anche A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, Dehoniane, Bologna 2007 [*Repensar la resurreccion. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 2003].

degli ultimi secoli l'attenzione al valore della risurrezione è stata alquanto flebile, tanto che ancora nel *Catechismo della Dottrina Cristiana* di Pio X essa non figura tra i misteri principali della fede[31]. Questo fenomeno può essere ricompreso in quella che Metz ha denunciato come «la perdita della dimensione escatologica nella teologia», la quale «va di pari passo col nascondimento del futuro in quella filosofia che ha esercitato un forte influsso nell'ela-

Bonhoeffer ha insistito sulla novità della speranza cristiana perché essa non scavalca, ma assume la comune umanità. Contestando l'ipotesi secondo cui il cristiano avrebbe già la sua assicurazione nell'aldilà grazie alla risurrezione di Gesù egli scrive: «Il baricentro si sposta allora sull'aldilà rispetto al limite della morte. E proprio qui io vedo l'errore e il pericolo. Redenzione significa allora redenzione dalle preoccupazioni, dalle pene, dalle paure e dalle nostalgie, dal peccato e dalla morte, in un aldilà migliore. Ma sarebbe questo il punto essenziale dell'annuncio di Cristo contenuto nei vangeli e in Paolo? Lo nego. La speranza cristiana della risurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento. Il cristiano non ha sempre a disposizione un'ultima via di fuga dai compiti e dalle difficoltà terrene nell'eterno, come chi crede nei miti della redenzione, ma deve assaporare sino in fondo la vita terrena come ha fatto Cristo («Mio Dio, perché mi hai abbandonato?») e solo così facendo il Crocifisso e Risorto è al suo fianco ed egli è crocifisso e risorto con Cristo. L'aldiquà non deve essere soppresso prematuramente. In questo, Nuovo Testamento e Antico Testamento restano uniti tra loro. I miti della redenzione nascono dalle esperienze limite degli esseri umani. Cristo invece afferra l'uomo al centro della sua vita»: D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, 467s.

[31] *Cf. Catechismo della Dottrina Cristiana*, Àncora, Milano 1956, 18: «I misteri principali di nostra santa fede sono due: 1° Unità e Trinità di Dio; 2° Incarnazione, passione e morte di nostro Signore Gesù Cristo». In merito *cf.* F.G. Brambilla, *La risurrezione di Gesù. Evento di salvezza*, in *Servitium* 104 (1996) 10-28.

borazione concettuale della teologia»[32]. Buona parte della teologia contemporanea ha invece riconsiderato la risurrezione come l'autentica chiave di fondazione e di comprensione del cristianesimo[33].

L'annuncio della risurrezione di Gesù – benché abbia senza dubbio un'importanza decisiva contemporaneamente per il senso della fede, per la nascita del cristianesimo e per il suo rapporto storico con l'umanità intera – appare in effetti come una delle "parole inaudite" del vangelo[34]. La riconfigurazione della fede cristiana nella forma di una religione e di una civiltà non riesce a dare spazio adeguato a questo annuncio e alla sua comprensione. Proprio l'essenziale sembra scartato dai costruttori del cristianesimo religioso. Parlo qui di una "parola inaudita" per riferirmi a quella che è sì una verità della fede e che tuttavia raramente è stata presa sul serio nell'esperienza ordinaria e nella mentalità dei cristiani. È una verità nota e familiare e il racconto delle

[32] J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974, 93 [*Zur Theologie der Welt*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1968].

[33] *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/2, EVZ, Zürich 1948, 443; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, 170 [*Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München 1964]; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 343-367 [*Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1976].

[34] Ciò non vuol dire che sia venuto meno l'interesse per questo annuncio nel contesto complessivo della cultura contemporanea: in merito si veda il saggio illuminante di G. FERRETTI, *Il senso della resurrezione nel contesto culturale contemporaneo*, in AA.VV., *Ripensare la resurrezione*, Glossa, Milano 2009, 309-343.

vicende della passione e della Pasqua è stato udito mille volte. Eppure non per questo tale verità è stata completamente riconosciuta e ospitata nel cuore e nella vita dei credenti. Le parole inaudite del vangelo sono quelle parole che non hanno trovato ospitalità nel cuore di quelli che pure le hanno incontrate. Perciò, anziché dare per scontata la nozione di risurrezione, mi sembra che sia necessario disporsi a un nuovo ascolto delle indicazioni della Scrittura cristiana intorno all'evento della liberazione di Gesù dalla morte, tentando poi una ricapitolazione del loro senso che si nutra sia dei risultati dello studio filologico e critico dei testi evangelici, sia della tradizione del lavoro interpretativo della teologia. Nella mia riflessione sul senso dell'annuncio pasquale sarà necessario, dunque, tenere conto tanto delle fonti esegetiche[35], quanto di quelle teologiche[36]. Il

[35] Faccio riferimento, per l'esegesi dei testi evangelici, agli studi seguenti: S. VIDAL, *La risurrezione di Gesù nelle lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1985 [*La resurreccion de Jesus en las cartas de Pablo*, Sigueme, Salamanca 1982]; I. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto*, Paoline, Alba 1988; M.E. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte: «risurrezione»?*, Cittadella, Assisi 2000 [*Faut-il encore parler de «résurrection»? Les données scripturaires*, Éditions du Cerf, Paris 1995]; B. RIVELLINO, *Gesù crocifisso è risorto. Dal primo annuncio ai racconti evangelici*, San Paolo, Cinisello B. 1999; S. BARLONE, *Le apparizioni del Risorto agli undici*, Cittadella, Assisi 1998; B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della risurrezione*, Cittadella, Assisi 2001.

[36] Per la teologia della risurrezione *cf.* H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999 [*Sucht den Lebenden bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985 (nuova ed. Echter Verlag,

primo passo da fare consiste, secondo me, nel ricordare quale sia la direzione costante dell'agire divino. La Scrittura chiarisce che «Dio non ha creato la morte» (*Sap* 1,13) e non ha posto nelle creature alcun seme di distruzione[37]. Questa verità viene costantemente testimoniata e tradotta nella vita di colui che si presenta come suo Figlio. Tutte le scelte, le parole e gli atti di Gesù, nei vangeli, sono apertamente e continuamente contro le logiche della morte, della potenza e del denaro, così come contro gli idoli religiosi (la tradizione, il tempio, il sacrificio).

Würzburg 1995)]; P. Carnley, *The Structure of Resurrection Belief*, Oxford University Press, Oxford 1987; G. O'Collins, *Gesù risorto*, Queriniana, Brescia 2000 [*Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, Paulist Press, New York 1987]; Id., *Interpreting the Resurrection*, Paulist Press, New York 1989; M. Deneken, *Le Salut par la Croix dans la théologie catholique*, Éditions du Cerf, Paris 1988; P. Avis (Ed.), *The Resurrection of Jesus Christ*, Darton, Longman & Todd, London 1993; S.T. Davis, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1993; K.B. Osborne, *The Resurrection of Jesus*, Paulist Press, New York 1997; F.G. Brambilla, *Il Crocifisso Risorto*, Queriniana, Brescia 1998; S. Davis – D. Kendall – G. O'Collins (edd.), *La risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2002 [*The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997]; A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione*, Dehoniane, Bologna 2007 [*Repensar la resurreccion. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 2003]; M. Deneken, *La foi paschale*.

[37] *Cf.* G. Barbaglio, *Vita eterna e risurrezione della carne*, in *Servitium* 104 (1996) 31: «Dio non ha niente a che fare con la morte: egli è il Dio della vita».

Dall'insieme dei testi della Scrittura cristiana – dai vangeli agli *Atti degli apostoli*, dalle lettere di Paolo a quelle pastorali[38] – ci viene tramandata non già la descrizione dell'evento della risurrezione, ma la narrazione teologica dei suoi primi segni (il sepolcro vuoto, gli uomini in vesti luminose che invitano a cercare Gesù altrove) ed effetti (le apparizioni del Risorto, la nuova fede dei suoi discepoli). Non abbiamo una descrizione, ma una teologia testimoniale della risurrezione. Le diverse voci che attestano questo evento convergono in un orizzonte teologico unitario non perché ripetano tutte l'identica cosa nello stesso modo, ma perché per vie differenti dischiudono una peculiare costellazione policentrica che intreccia tre prospettive, secondo la logica trinitaria che è paradigmatica nel cristianesimo. La difficoltà epistemologica nell'orientarsi in questa costellazione sta nel salvaguardarne l'ampiezza rinunciando a scorciatoie di gerarchizzazione semantica che sfociano facilmente nel riduzionismo[39].

[38] Mi riferisco in particolare ai seguenti testi: *Mt* 28; *Mc* 16; *Lc* 24; *Gv* 5; 20s.; *At* 17,16-34; 26,8-23; *Rm* 6; *1 Cor* 15; *2 Cor* 4s.; *Gal* 6; *Ef* 2; *Fil* 3; *Col* 3; *1 Ts* 4,13-18; *2 Tm* 2,8-13; *1 Pt* 3,18-22; *Ap* 20.

[39] In merito affiora non di rado una tendenza alla riduzione del senso della risurrezione, per cui si ritiene che essa sia la metafora di un processo che non riguarda più Gesù dopo la sua morte, ma la sua comunità. *Cf.* per esempio: W. MARXSEN, *La risurrezione di Gesù*, Dehoniane, Bologna 1970 [*Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Mohn, Gütersloh 1968]; S. MC FAGUE, *Modelli di Dio*, Claudiana, Torino 1998 [*Models of God*, Fortress Press, Philadelphia/PA 1987]; G. LUDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, Im Radius Verlag, Stuttgart 1994.

La prima prospettiva è quella teocentrica in cui la risurrezione appare come atto creativo di Dio che libera Gesù dalla morte, mantenendo la sua promessa[40] e confermando l'identità del Figlio[41] nell'integrità trasfigurata del suo essere[42]. È una nuova creazione[43]. Un atto di liberazione, di conferma e di creazione che è l'ulteriore rivelazione di Dio[44] stesso come persona incondizionatamente amante che ridona e trasfigura la vita del Figlio, ponendo una comunione definitiva al posto di un destino di morte. Ma ciò che qui viene detto "rivelazione" non va inteso come se fosse una manifestazione tramite apparizione o invio di messaggi, né come un intervento completamente esterno a Gesù. Non è solo un agire comunicativo, poiché più radicalmente è coinvolto l'essere comunicativo di Dio. «Nella risurrezione di Gesù non si tratta solo di un agire divino, ma dell'es-

[40] *Cf.* J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, 143-169 [*Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München 1964].

[41] *Cf.* G. O'COLLINS, *Gesù risorto*, 149-170; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 284-287; M. DENEKEN, *La foi paschale*, 504-522.

[42] *Cf.* Wholfahrt Pannenberg ha insistito sulla storicità fattuale della risurrezione, dei suoi segni e dei suoi effetti; di lui ricordo in particolare *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 30-93 [*Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1971].

[43] *Cf.* G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 158-161 [*Teologia de la liberacion*, CEP, Lima 1971]; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 308s.; J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 290-298 [*Der Weg Jesu Christi*, Kaiser, München 1989].

[44] *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/2,. 445-449.

sere divino»[45] che ha attraversato la morte in quanto Padre incarnato e crocifisso nel Figlio[46]. Perciò Dio non è colui che ha abbandonato Gesù sulla croce, ma colui che in Gesù è entrato sin nella condizione del completo abbandono: quello che l'uomo riserva al proprio fratello, facendone una vittima e un torturato; quello che l'uomo, nel suo delirio di onnipotenza, riserva non tanto a un dio qualsiasi, ma precisamente al Dio dell'amore[47]; quello che l'essere umano, nel mistero della sua solitudine nella storia, vive sentendosi abbandonato da Dio stesso.

Proprio su questo punto si presenta la necessità di una precisazione fondamentale. L'abbandono, espresso nel grido di Gesù «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34; *cf. Sal* 22,2), fu inflitto dal Padre al Figlio, oppure fu vissuto nel Figlio dal Padre stesso? Certo, giunto a questo limite, il pensiero deve «distinguere fra Dio e Dio»[48]. La distinzione teologica tradizionale è per lo più quella che assegna a ciascuno ruoli giuridici diversi: il giudice e il peccatore[49]. Una

[45] E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 472 [*Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977].

[46] *Cf.* J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973 [*Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, München 1972].

[47] *Cf.* M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, 129-136 [*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991 (1ª ed. 1955)].

[48] E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 483.

[49] «L'incarnazione di Dio è [...] da prendersi sul serio fino alla durezza dell'abbandono da parte di Dio del Figlio fatto per noi peccato e maledizione. Non c'è qui alcun vangelo senza tutta la durezza della legge che metta in luce la differenza fra Dio e Dio come l'*ira* di Dio verso il peccatore»: *ibid.*

lettura completamente diversa sarebbe quella che distingue sì “fra Dio e Dio”, ma vede nel primo termine il Dio amante che va verso l’amato – l’umanità – e nel secondo il Dio fattosi uomo per amore, perché l’amore vero s’incarna sino alla condivisione ontologica con l’amato, si fa altro con l’altro, senza mai usurparne l’identità o annullarlo. In questo senso Paolo dice che «Dio sarà tutto in tutti» (*1 Cor* 15,28). Ma allora non c’è un Dio che abbandona; c’è piuttosto un Dio che entra nell’abbandono umano, vissuto dal Figlio, e lo vive come un uomo, ossia chiedendo a Dio stesso “perché?”. Come già fece Giobbe (*Gb* 7,20s.). Ma questa volta, nel morente che grida e che gridando si affida[50], è già operante la prossimità, la presenza, la risposta di Dio: «Nella passione del Figlio è il Padre stesso che soffre il dolore dell’abbandono»[51].

[50] Qui, secondo Hansjürgen Verweyen, Dio stesso pronuncia la sua parola ultima e definitiva. *Cf.* H. Verweyen, *“Auferstehung”: ein Wort verstellt die Sache*, in Id (edd.), *Osterglaube ohne Auferstehung?*, Herder, Freiburg i. Br. 1995, 105-144; *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 409-440 [*Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensbur 2000]. Questo morire di Gesù, per amore di tutti, è la compiuta rivelazione di Dio, alla quale la credenza nella risurrezione non aggiungerebbe nulla di essenziale; essa andrebbe piuttosto intesa, secondo Verweyen, come rigenerazione della fede dei discepoli. Per la critica a questa concezione, nella quale la risurrezione da mistero diviene metafora puramente umana, *cf.* H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 407-426; M. Deneken, *La foi paschale*, 428-430; F.G. Brambilla, *Il Crocifisso Risorto*, 86-121.

[51] J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 223. *Cf.* anche J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, 269.

Dalla profonda differenza tra la lettura giuridica e quella agapica si può comprendere che l'incontro con il senso custodito nel mistero cristiano non dipende, dal punto di vista concettuale, dal privilegiare l'una o l'altra delle tre prospettive implicate, né dall'opzione per un particolare "luogo decisivo"[52] della vicenda di Gesù. Tale incontro dipende dal mantenere sia la correlazione tra esse, sia quella degli eventi e degli atti della storia di Gesù entro una logica fedele al nucleo dell'autorivelazione divina, che è poi Dio stesso come Amore vivente[53], libero ed eternamente operante: «Io sono la risurrezione e la vita» (*Gv* 11,25). Perciò si tratta di non smarrire mai il riferimento allo Spirito che, considerato da un'angolatura epistemologica, indica la Ragione immanente all'amore divino, la sua forza amorevole. È invece fuorviante introdurre, come chiave esplicativa, quella logica giuridico-retributiva cui si è fatto tradizionalmente ricorso per spiegare l'amore stesso. La chiave, il luogo decisivo, non sta in un atto singolo (creazione, parola, promessa, alleanza, esodo, incarnazione, predicazione, morte, risurrezione), ma è l'amore di Dio, cioè Dio

[52] Il riproporsi della disputa tra teologi sul "luogo decisivo", nella quale si privilegia o la vita di Gesù, o la croce, oppure la risurrezione in sé, in certo modo è anche l'effetto inavvertito e involontario della comprensione della risurrezione stessa solo per differenza, in una differenza assoluta, che non coglie anche l'evento di questa novità dentro la vita di Gesù e dentro le vite degli esseri umani. Così proprio l'evento unificante della risurrezione viene pensato da approcci che spezzano un senso intero.

[53] *Cf. 1 Gv* 4,8.

nell'unità della sua vita. Prendere sul serio lo Spirito significa seguire la logica unitaria e polifonica dell'amore.

Una volta entrati in questo sguardo, credere nella risurrezione non è in nulla più arduo che credere nella creazione. Se infatti un Padre-e-Madre dona la vita alle sue creature, come pensare che lo faccia per consegnarli alla distruzione della morte[54]? Se la forza del suo amore è tale da creare esseri liberi, perché poi Dio, avendo lasciato piena autonomia alla libertà umana, non avrebbe a sua volta la libertà di vincere la distruzione della morte? La direzione delle risposte a queste domande, già evidente nella prospettiva teocentrica, conduce ad approfondire la dinamica per cui questo Dio giunge a farsi Figlio dell'Uomo e "infinito fratello"[55] di tutti.

La seconda prospettiva che incontriamo è quella cristocentrica per cui la risurrezione di Gesù è la rivelazione dell'essere umano[56] nel suo compimento:

[54] Nel pensare il Dio di Gesù, il riferimento analogico a paternità e maternità umane – da unire, oltre ogni proiezione maschilista – è insieme fondamentale e minore. Fondamentale, perché dà il senso della relazione creaturale fondata sull'amore; minore, perché paternità e maternità umane non sono affatto il criterio e il modello di quelle divine, ma rappresentano un simbolo esistenzialmente incerto di ciò che sono la vera paternità e la vera maternità di Dio, dove non c'è mai abbandono: «Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto» (*Sal* 27,10).

[55] A. Capitini, *Religione aperta*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, Edizioni Protagon, Perugia 1994, 611.

[56] *Cf.* L. Boff, *La nostra risurrezione nella morte*, Cittadella, Assisi 1975, 65-75 [*A ressurreiçao de Cristo. A nossa ressurreiçao na morte*, Vozes, Petropolis 1974].

esistere come figlio di Dio. Gesù è nuovo Adamo (*Rm* 5,14) e la sua è una nuova nascita[57] che non consiste affatto in un ritorno alla vita precedente, poiché è invece il pieno ritorno al Padre (*Gv* 13,1). Il Risorto manifesta che la promessa di vita eterna è per tutta l'umanità e che ha già iniziato a realizzarsi spezzando la spirale della violenza e dell'interminabile riduzione degli esseri umani entro i ruoli, spesso interscambiabili, del colpevole e della vittima. Il coinvolgimento universale dell'umanità e del creato è evidenziato dal fatto che quella di Gesù è risurrezione del "corpo" (*sôma*), evento che inaugura anche per noi la possibilità della risurrezione della "carne" (*sárx*)[58]. Questi termini, ambedue presenti nella Scrittura cristiana, indicano rispettivamente che la nuova vita abbraccia,

[57] *Cf.* K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, EVZ, Zürich 1932, 158ss.; nonché il vol. IV, tomi 1, 2 e 3 (rispettivamente pubblicati negli anni 1953, 1955, 1959). Eugen Drewermann, da parte sua, ravvisa l'annuncio di questa nuova nascita già nell'invito, presente in *Mc* 10,15 (*cf.* anche *Mt* 18,3 e *Lc* 18,17), a tornare come bambini: *cf.* E. Drewermann, *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1994, 282-292 [*Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Walter-Verlag, Olten 1987].

[58] L. Boff, *La nostra risurrezione nella morte*, 85-89 e 104-107. M. Deneken (*La foi paschale*, 396-417) privilegia la categoria del corpo (*sôma*) su quella della carne (*sárx*). *Cf.* anche G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*, Matthias Grünewald, Mainz 1995, 356-370 e H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 445-453; inversa è per esempio la concezione di Emmanuel Falque nel saggio *Nascita e metamorfosi della finitezza: un paradigma per la risurrezione?*, in G. Ferretti (ed.), *La resurrezione mistero del desiderio. Un dialogo interdisciplinare*, EUM, Macerata 2006, 61-92.

trasfigurandola, tutta la persona in ciò che è e nelle sue relazioni costitutive (risurrezione corporea) e nel contempo riguarda l'umanità intera e il creato (risurrezione della carne). Che poi "carne" (*sárx*) indichi un modo d'essere che è soggetto al peccato, attesta come la risurrezione non sia solo dalla morte fisica, ma anche dal male. La risurrezione non può essere fraintesa come se fosse una sorta di magia, di premio, di assicurazione sulla vita, di immortalità dell'anima. Nella vicenda di Gesù essa è invece l'esplosione dell'infinita reciprocità tra la libera e definitiva adesione di Gesù all'amore del Padre e la libera e definitiva risposta d'amore da parte del Padre stesso. Letto dalla nostra condizione questo evento compie non solo il miracolo dell'amore di Dio per l'umanità, quanto il miracolo del totale amore di un uomo per Dio e per tutti.

Per continuare a seguire la logica dell'amore nella prospettiva cristologica è necessario tentare di orientarsi rispetto al rapporto tra la morte di Gesù in croce e la risurrezione stessa. La prospettiva che le differenzia fin quasi a instaurare un'opposizione tra le due suggerisce un movimento dialettico suggestivo ma fuorviante. È opportuno uscire dal gioco di specchi che rimanda la morte e la vita l'una all'altra per cogliere la specificità di questo rapporto. Si deve fare attenzione, a mio parere, soprattutto a evitare di considerare la risurrezione restando all'interno della logica tipica del pensare secondo la morte. Se si adotta acriticamente, senza discernimento, la complessa e ambivalente semantica del

morire e della morte[59], attribuendo al fatto della morte in quanto tale la facoltà di condurre ogni esistenza al finale dove «tutto è compiuto» (*Gv* 19,30)[60], non solo la risurrezione e il ritorno del Risorto, ma l'infinita reciprocità tra l'amore del Figlio e quello del Padre restano oscurate. Così l'attenzione si sposta sul dare la vita offrendo la propria morte, con un'impercettibile ma decisiva inversione per cui la morte stessa, e non questo modo di amare, sarebbe salvifico[61].

Per uscire da un simile groviglio occorre chiarire i significati compresi nel termine "morte". Abbiamo già visto nel terzo capitolo che esso copre in realtà due versanti contrapposti. Da una parte c'è la morte-distruzione: la morte fisica, ma anche quella morte vissuta che è determinata dalle molte forme di distruzione che ci infliggiamo gli uni gli altri durante l'esistenza. In

[59] Sulla morte di Gesù *cf.* X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, ElleDiCi, Leumann 1982 [*Face à la mort. Jesus et Paul*, Éditions du Seuil, Paris 1979]; R.E. BROWN, *La morte del Messia*, Queriniana, Brescia 1999 [*The Death of the Messiah*, Doubleday, New York 1994].

[60] Una tendenza di questo tipo è presente nell'interpretazione di H. Verweyen: *cf. "Auferstehung": ein Wort verstellt die Sache*. Un simile riconoscimento alla morte del rango di *compimento della vita* non sarebbe legittimo neppure se fosse sostenuto in nome dell'appello ad "accettare la finitezza": questo invito rimane infatti estraneo alla Scrittura cristiana, per la quale il punto è piuttosto accettare la figliolanza nei confronti del Padre.

[61] Per la critica di questa inversione, che rimane il nucleo delle letture sacrificali della croce di Gesù, rimando alle osservazioni da me proposte nel volume *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, 161-177.

questo senso la morte, ogni morte, è espressione del male. Di qui il valore fondamentale e ricapitolativo del comandamento: «Non uccidere» (*Es* 20,13). Quando non c'è più neppure la minima esperienza di bene dato, ricevuto, condiviso, incontrato, lì c'è propriamente "morte"[62]. "Morte" e "vita" infatti non sono categorie puramente fisiche, ma riguardano l'assumere o il rifiutare l'esperienza dell'amore, dunque la relazione con Dio e con il prossimo. Esemplare, in tal senso, è la parabola del padre generoso e del figlio ritrovato (*Lc* 15,11-32): la rottura della relazione con il Padre e con il fratello è, per il figlio più giovane, un'esperienza di morte in vita[63]. Da essa egli esce solo riaprendosi all'amore, a partire dalla svolta interiore in cui al posto del suo delirio di autoisolamento subentra la memoria della sua identità di figlio («ritornò in sé»: *Lc* 15,17). Così impara a lasciarsi accogliere dal quel Padre che esclama: «Facciamo festa, perché questo mio figlio era

[62] *Cf.* J. Mateos – F. Camacho, *L'alternativa Gesù e la sua proposta per l'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, 78 [*El horizonte humano: la propuesta de Jesus*, El Almendro, Cordoba 1988]: «La morte può essere concepita in due modi: a) come morte in vita, quella di ogni uomo che nella sua esistenza si lascia ingannare dai falsi valori di un sistema oppressore, rinunciando all'esercizio della propria libertà e al dispiegamento della sua capacità di amare e b) come morte fisica, quella che pone fine al processo biologico dell'uomo». *Cf.* anche H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 281: «Aal di fuori della bontà di *questo* Dio tutti sono perduti e (in fondo già adesso) "morti'" solo *lui* fa rivivere i "morti"».

[63] L'analogia con una dinamica di risurrezione è notata da G. O'Collins: *cf. Gesù risorto*, 225.

morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (*Lc* 15,23s.).

D'altra parte, la parola "morte" designa impropriamente una soglia, quella attraversata da un movimento di trasfigurazione, di una nascita radicale e dell'accesso a una comunione eterna. La "morte", in questa accezione, come il modo di morire di Gesù e in quanto atto d'amore, si esprime nell'ultima parola «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46). Dio è il vero futuro di Gesù, dell'umanità e del creato[64]. Ciò che compie e ciò che è compiuto sono lo stesso: l'amore umano pienamente coincidente con l'amore divino. Non la morte, né il sacrificio espiatorio. Ecco allora l'invito: «Non cercate tra i morti colui che è vivo» (*Lc* 24,5). Chi vive è l'uomo e figlio divino compiuto. Per questo non dobbiamo cercare nella morte il compimento. La dinamica di eventi che comprende la crocifissione e la risurrezione non ha il suo centro nella morte-distruzione, che da entrambe è confutata, ma nell'amore incondizionato del Figlio e del Padre[65]. Una volta riportata l'attenzione su questa infinita relazione d'amore, la quale è il cuore della storia di Gesù e coin-

[64] *Cf.* K. Rahner, *Che cos'è la risurrezione?*, Queriniana, Brescia 1992, 26 [*Was heisst Auferstehung?*, Herder, Freiburg 1985]: «Se guardiamo a Gesù, possiamo credere che con la morte una vita non cade nel vuoto abisso dell'assurdità, ma nell'abisso di Dio».

[65] Questo dato fondamentale, che parrebbe persino ovvio, è stato in realtà trascurato anche da molte teologie della risurrezione, come ha rilevato G. O'Collins in *Gesù risorto*, 217-232.

volge pienamente l'umanità e il creato, si può effettivamente riconoscere la portata ermeneutica del fatto che per la fede cristiana il riferimento cristologico è fonte normativa ineludibile di discernimento, nel senso che è credibile rispetto al mistero di Dio solo ciò che Gesù ha detto, operato e vissuto, mentre non è credibile ciò che contrasta con questo suo essere esegesi vivente del Padre (*Gv* 1,18) o ciò che è stato apertamente escluso da Gesù stesso[66].

Gli sviluppi della prospettiva cristologica pongono la questione: come possiamo partecipare della nuova vita del Risorto e della liberazione dal male che essa comporta? Si apre con tale domanda la terza prospettiva sulla risurrezione, quella pneumatocentrica. Lo Spirito Santo si manifesta come presenza amorevole di Dio e di Gesù stesso presso gli esseri umani come forza di liberazione dal male subìto e dalla morte-distruzione. Già nell'invocazione «liberaci dal male» (*Mt* 6,13) è formulato il desiderio umano di risurrezione, che include anche il male agito e la colpa. In quest'ottica la risurrezione appare come la conferma del perdono richiesto da Gesù per i crocifissori: il Risorto è perdono vivente[67]. Questo è il principio dell'avvento della giustizia di Dio.

[66] *Cf.* K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 212s. [*Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1976].

[67] *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, EVZ, Zürich 1953, 297-306. *Cf.* anche B. KLAPPERT, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Aussaat Verlag, Wuppertal 1976.

Una giustizia che non condanna, ma libera gli esseri umani dalla soggezione verso il male e dal timore della morte. È la manifestazione del fatto che il vero amore toglie la paura[68]. Si comincia allora a cogliere qualcosa di ciò che intendeva Paolo affermando: «In lui siete risorti» (*Col* 2,12 e 3,1). Noi, in una certa misura e seppure ancora non in forma definitiva, possiamo partecipare della vita risorta[69]. Amando come Gesù, seguendo lo Spirito come logica che orienta il modo d'essere e di agire, siamo già in un altro presente, dove iniziamo ad avere parte alla vita eterna di Dio. Gesù stesso lo rivela esprimendosi con i verbi al presente: «Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (*Gv* 5,24)[70]. Anche per questo non ha senso allontanare da noi gli effetti della risurrezione intendendola come un premio futuro. Essa investe

[68] *Cf. 1 Gv* 4,18: «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore». Su ciò *cf.* E. DREWERMANN, *Il vangelo di Marco*, 537s.; F.-J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1985, 63 [*Eschatologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982].

[69] *Cf.* F.G. BRAMBILLA, *La risurrezione di Gesù. Evento di salvezza*, 25. *Cf.* anche K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 312ss. Moltmann, da parte sua, dopo aver inizialmente escluso questa possibilità di partecipazione vedendo nella risurrezione un riferimento analogico del futuro finale, ma non un'esperienza attuale (*cf.* J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 185), la recupera e la valorizza sino a parlare di *risurrezione come processo* in atto nella nostra storia (*cf.* J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo*, 274-279).

[70] *Cf.* anche *Gv* 3,15s. e 36; 6,47.

anzitutto il presente. La liberazione dal male che la risurrezione inaugura è offerta come una corrente di vita radicalmente nuova che giunge ad abbracciare i morti e le vittime nella vita di Dio. È futuro della creazione, ma anche presente operante.

Nelle parole e nell'agire di Gesù si intende che la risurrezione è dei "vivi"[71], ossia di quanti già ora aderiscono all'amore divino e lo ricomunicano. Nella sua richiesta di perdono e nella misericordia con cui egli ha davvero visto[72] e consolato i peccatori si capisce, a mio parere, che la liberazione da ogni morte è però anche l'abbraccio di Dio a coloro che sono "morti", nel senso che nella loro esistenza si sono estromessi da ogni corrente d'amore. La risurrezione apre la vita nuova per le vittime, ma anche per i colpevoli. In tal modo è superata una concezione meritocratica e, in effetti, ancora legalista della risurrezione. Essa rimane il dono divino che compie la promessa secondo cui il nostro amore non sarà annullato e non lo saremo neppure noi, nonostante la colpa anche estrema. Perché ciò che Dio opera è la risurrezione degli amati. E proprio i non amanti e i non amabili da nessuno sono visti[73], riconosciuti, amati

[71] *Cf.* J. MATEOS – F. CAMACHO, *L'alternativa Gesù e la sua proposta per l'uomo*, 76s. e 135-139.

[72] *Cf.* A. MAGGI, *Parabole come pietre*, Cittadella, Assisi 2001, 63: «Effetto dello sguardo di Dio è sempre la compassione».

[73] «La visione sarà perfetta solo quando nessuna oscurità sarà stata abbandonata alla sua sorte, quando anche il buio più profondo della caverna che è il cuore umano salirà alla luce. E il corpo stesso trasfigurato po-

dal Padre in modo che la loro vita non sia definitivamente annullata: «Solo Dio può cercare ciò che ormai è scomparso» (*Qo* 3,15). Questa è la libertà del suo amore, che, senza ledere la nostra, non se ne lascia neutralizzare. Si può allora sentire, nella passione di Gesù, la sua compassione; nel suo abbandono, il vivere su di sé il destino di tutti gli abbandonati.

Nell'affermazione che Gesù è morto per noi la risonanza abituale è quella del sentirci riscattati ma, in fondo, ancora colpevoli della sua sofferenza e della sua morte. Così viene sviata l'attenzione sia dal prossimo come concreta vittima della nostra ingiustizia, sia dal fatto che nella morte di Gesù il "prendere su di sé" non è questione di espiazione, ma di attiva compassione. Dio vive nel Figlio tutta la sofferenza umana, cosicché il Crocifisso e le vittime della storia umana si coappartengono e si identificano in un mistero che solo l'amore appassionato e misericordioso può riconoscere[74]. Nel cristianesimo, in

trà entrare, senza cessare di essere corpo, nello splendore della sua luce, quando avrà smesso di opporre resistenza alla luce e potrà essere trapassato, senza aver cessato di essere corpo. Allora si sarà conseguito il regno della visione, del Dio che vede» (M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, 119).

[74] Ne *La peste* di Camus questa identificazione traspare, proprio lì dove la tragedia è tale da suscitare la rivolta contro ogni divinità metafisicamente onnipotente, nel racconto della morte atroce e irredenta di un bambino torturato dalla peste: «Quando il flutto ardente lo raggiunse di nuovo, per la terza volta, e lo sollevò un poco, il bambino si accartocciò, si rifugiò in fondo al letto nello spavento della fiamma che lo bruciava e agitò follemente la testa, buttando via la coperta. Grosse lacrime, spuntando dalle palpebre infiammate, cominciarono a scorrere sul volto plumbeo, e alla

realtà, gli altri non sono amati solo per amare Dio[75], non sono strumenti di un rapporto privato tra Gesù, o tra il singolo credente, e il Padre, ma sono amati uno per uno, ciascuno nella propria unicità. Il ricordo della sofferenza di Gesù non può in alcun modo avere l'effetto di distrarci dalla sofferenza degli altri di cui noi siamo causa o comunque da quella sofferenza che noi potremmo alleviare o aiutare a superare. Quando ci interroghiamo sulla possibilità della partecipazione universale alla risurrezione di Gesù, quando ci poniamo il problema dell'eventuale salvezza dei non amabili e dei malvagi, di fatto e tacitamente ci siamo già messi a considerare la questione dal punto prospettico per cui i malvagi sono gli altri. E la sofferenza di Gesù sarebbe il simbolo della nostra. Restare in questa posizione percettiva porta a fraintendere il senso della risurrezione e a vanificare le ragioni della speranza nella vita nuova. Rowan Williams

fine della crisi, contraendo le gambe ossute e le braccia, la cui carne si era dissolta in quarantott'ore, il bambino prese, nel letto devastato, una grottesca posa di crocifisso»: A. CAMUS, *La peste*, in ID., *Opere*, UTET, Torino 1960, p. 297 [*La Peste*, Gallimard, Paris 1947].

[75] Per una protesta contro questo amore strumentale si veda quanto scrive E. De Martino nel volume *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977. Nel contesto della sua critica al cristianesimo inteso come «un grande rituale funerario per una morte esemplarmente redentiva del vario morire storico e come pedagogia del distacco e del trascendimento rispetto a ciò che muore» (p. 291), l'autore scrive: «Perché dovrei avere bisogno oggi [...] dell'opzione a favore dell'immagine del Dio-Uomo per amare gli uomini e per mettere me stesso in causa davanti ai loro dolori e alle loro miserie?» (p. 332).

ha giustamente sottolineato che, invece, la vicenda della morte e della risurrezione di Gesù è una parabola che mette in luce l'iniquità del nostro modo di vivere e ci invita a vedere finalmente quali sono le nostre vittime. Una comprensione onesta dell'annuncio pasquale inizia rendendosi conto del fatto che esso è «un invito a riconoscere nella propria vittima la propria speranza»[76]. Williams intende dire che solo se prendo atto della mia colpa e riconosco nell'altro la vittima della mia ingiustizia posso sperare la conversione, la trasformazione della realtà, il ritorno del bene. Ma in ogni caso è di decisiva importanza che io resti coscientemente nel confronto con una "vittima pura", cioè con una vittima che non condanna e che a sua volta non ricorrerà alla violenza su di me. Proprio perché Gesù è "vittima pura" in questo senso, egli è il vivente giudizio di Dio, giudizio di salvezza e non di condanna.

> Gesù è giudice perché egli è vittima; e questo stesso fatto implica che egli è un giudice che non condannerà. [...] Il giudizio divino sul mondo *non* viene emesso da un piano sovrannaturale, ma viene emanato all'interno delle relazioni che gli esseri umani hanno tra di loro. [...] L'esaltare Gesù alla condizione di giudice, alla condivisione dell'autorità suprema di Dio, è così per Dio il proclamare a tutti i giudici terreni, alla corte che condanna e alla città ostile, che è la pura vittima, e lei sola, colei che può "portare" l'amore divino, il divino opporsi alla violenza, all'oppressione, all'esclusione. E lungi dall'essere passiva, è la

[76] R. WILLIAMS, *Risurrezione. Interpretare l'evangelo pasquale*, Qiqajon, Magnano 2004, 19 [*Resurrection. Interpreting the Easter Gospel*, Danton, Longmann & Todd, London 2002].

pura vittima, lei sola, che è capace di azione creativa: la trasformazione del mondo umano, la liberazione dal continuo oscillare del pendolo tra attacco e vendetta. La vittima come "pura" vittima è più che vittima: quando Dio riceve e approva Gesù condannato e lo rinvia ai suoi giudici tramite la predicazione della chiesa, trascende il mondo delle relazioni oppressore-oppresso per creare una nuova umanità, capace di relazioni d'altro genere tra esseri umani e tra l'umanità e il Padre[77].

Si chiarisce così, inaspettatamente, che l'annuncio pasquale fa luce sui nostri fallimenti nell'aderire alla redenzione dal male, nel renderci disponibili alla liberazione dal contagio della violenza. Se accettiamo di stare lucidamente nel confronto con la vittima pura risorta, la lettura della sua storia non può ridursi, da parte nostra, alla solita previsione di condanna per i casi dei malvagi irriducibili, cioè per coloro che si ostineranno a restare nel male. Dopo la croce e la risurrezione di Gesù il problema non è più immaginare chi il Padre condannerà, perché il suo amore e la sua giustizia insistono ogni volta nella trasformazione e nella guarigione, sono esclusivamente per la salvezza. Quelli che ancora rimangono in un atteggiamento di condanna – o nella posizione personale o nel discorso teologico – in realtà siamo noi, ma dinanzi al Gesù crocefisso e risorto dobbiamo deporre definitivamente questa presunzione e, come dice Williams, convertirci alle nostre vittime.

Parlare di esperienza della risurrezione all'interno della vita che conduciamo porta ad approfondire il

[77] *Ibid.*, 23s. e 25.

versante dell'analogia tra la storia di Gesù e la comune umanità. Dal versante della differenza, irriducibile all'analogia, si chiarisce che la risurrezione di Gesù fu liberazione dalla morte subìta, mentre ogni nostra liberazione non è solo dal male e dalla morte subìti, ma dal male e dalla morte perpetrati[78]. Ecco l'infinita differenza qualitativa[79] e il manifestarsi di Gesù come "vittima pura". La mentalità religiosa cristallizzerebbe questa differenza rendendola un muro di separazione che confina l'umano nella colpa e il divino nella perfezione, per cui la risurrezione finirebbe per apparire come un premio per l'avvenire riservato ai pochi meritevoli che si sono avvicinati alla figura della vittima pura. Invece l'amore di Dio è non meno infinito della differenza stessa e non smette di comunicare alle sue creature la qualità del suo amore, il potere di amare già ora come Dio stesso ama, uscendo sia dalla condizione del colpevole, sia dalla posizione della vittima desiderosa di vendette.

Come è pensabile per noi un rapporto di partecipazione alla vita risorta e alla sua qualità d'amore? O si tratta di un rapporto mentale – pensare secondo l'idea di risurrezione e sforzarsi di vivere di conseguenza –,

[78] Per il tema della risurrezione come fonte di impegno etico nella prassi quotidiana *cf.* O. O'Donovan, *Resurrection and the Moral Order*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1986.

[79] *Cf.* S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1974, 686-692 [*Sygdommen til Döden*, in *Samlede Vaerker* XV, Gyldendal, Copenhagen 1982].

oppure è una relazione con Gesù risorto tale che in essa noi sperimentiamo una nascita radicale[80]. La metafora concreta della nascita può essere rivelativa e fedele a questo mistero della fede cristiana a condizione che non sia piegata verso un'ideologia della risurrezione, che faccia del cristiano un superuomo e della religione una sfera separata dalla vita comune dell'umanità. Che cosa vuol dire, qui, "nascita"? La nascita non è solo un venire al mondo, è anche l'evento della completa trasformazione del modo d'essere che ci apparteneva durante la gestazione. Così questo termine alludo alla trasformazione di tutto ciò che in noi è vita in amore e, nel contempo, alla trasformazione del modo umano di amare, sempre inquinato da impulsi distruttivi, in un amare divino[81]. Allora ogni tratto tipico e costitutivo di una persona – dal corpo alla ragione, dagli affetti alla coscienza morale, dalla solitudine e alle relazioni, dai bisogni ai desideri, dall'anima al modo di agire – giunge a essere trasfor-

[80] Ha scritto A. Gouhier (*Pour une métaphysique du pardon*, Éditions de l'Épi, Paris 1968, 238): «L'adesione a un padrone passerà per l'ascesi e per la guerra se il suo piano lo esige; ma la via di una rinascita non comporta la messa a morte, da parte del Padre, di colui che egli chiama a nascere una seconda volta. Se un uomo muore sulla croce per guardare insieme a me un Padre che non condanna mai, quand'anche io stesso mi allontanassi infinitamente da lui, allora, con quest'uomo che sulla croce mi rivela che è il Figlio, anch'io posso voler diventare Figlio».

[81] Così suona un verso di Alda Merini: «Io sono il tuo testimone, tu sei il mio cuore»: A. MERINI, *L'altra verità. Diario di una diversa*, Rizzoli, Milano 2000, 146.

mato e unificato. Allora si sperimenta il senso dell'invito a diventare fino in fondo figlie e figli del Padre, trattando gli altri come sorelle e fratelli[82]. È l'inizio dell'accesso, per noi, nel presente di Dio.

Per capire dove e come questo possa darsi, il trionfalismo religioso non ci è di aiuto. Tutto ciò può accadere solo nell'esistere come Gesù, entrando in quell'oscurità della storia che comporta lo stare con i perseguitati, con i respinti, con gli irredenti, con i sacrificati, con gli esuberi, con i condannati, con i non amabili, portando amore lì dove si è assediati dalla morte. Dove ci sono persone che, dal fondo della loro sofferenza e anche da quella in cui sono entrate per amore di altri, per non abbandonarli, fronteggiano le esperienze della morte-distruzione, lì è partecipata la risurrezione di Gesù. Queste persone non hanno alcuna garanzia di non essere travolte. Storicamente anzi lo sono in molti casi e, agli occhi dell'analista metodologicamente corretto secondo la razionalità centrata sui fatti, le loro vite amanti semplicemente non risultano, sono inconsistenti proprio come la tomba vuota e le apparizioni del Risorto.

[82] «Fede è il partecipare a questo essere di Gesù»: D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 520. Sulla nostra partecipazione, in virtù dello Spirito, alla vita risorta di Cristo *cf.* E. HOFMAN, *Unser jenseitiger Leib*, Johannes Verlag, Leutesdorf 1987.

3. Dalle catene alla libertà

A questo punto dobbiamo tornare a guardare noi stessi. Intanto, per chiarire che cosa c'è nel nostro sguardo quando ci sforziamo di comprendere un messaggio provocatorio come quello della risurrezione, prendendo coscienza del luogo da cui pensiamo. Poi per verificare se – al di là di un rapporto di semplice alternativa: ciò che vale nella semantica della risurrezione è escluso *a priori* nella normale condizione umana e viceversa – l'attenzione ai tratti strutturali e tipici dell'esistenza così come noi la conosciamo permette ai due universi di senso di interpretarsi a vicenda.

Una simile ipotesi euristica può essere utile a condizione che il gioco non sia truccato. Voglio dire che, se l'analisi antropologica, specificamente riguardata come ermeneutica della creaturalità[83], presupponesse una metafisica della creazione basata sull'idea di Dio come risposta obbligata a tutte le questioni di fondo, allora la concordanza con l'ordine semantico della rivelazione divina, ivi compresa la risurrezione, sarebbe già decisa

[83] In proposito rimando a quanto ho proposto negli scritti seguenti: *Verso un'antropologia della creaturalità*, in Aa.Vv., *Per un'antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 7-33 e *Riconoscimento e creaturalità*, in *Servitium* 152 (2004) 41-62. Ricordo anche il saggio di A. Rizzi, *Ermeneutica della creaturalità*, in G. Ferretti (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*, I.E.P.I., Pisa - Roma 1997, 185-197, che insiste non sull'onnipotenza, ma sulla benevolenza di Dio.

fin dall'inizio. Non vi sarebbe affatto, in questo caso, alcuna distanza tra il messaggio evangelico e l'autocomprensione dell'essere umanamente al mondo. Questa tensione di fatto invece sussiste per tutti, anche per i credenti nel Padre di Gesù. Ecco un dato importante che rinvia alla piena libertà di coscienza degli esseri umani, i quali non sono affatto costretti ad abbracciare la fede in un Dio che si manifesti con evidenza incontrovertibile, cosicché la fede stessa dovrebbe essere sostituita dalla semplice percezione. D'altronde, proprio la rivelazione cristiana, compresi i racconti della risurrezione e del nuovo incontro tra Gesù e i suoi, esclude il quadro esplicativo più ovvio, quello della metafisica dell'onnipotenza, e chiede un cammino che conduca alla logica dell'amore, da ricercare «nelle antigrandezze del mondo»[84], perché quello della verità evangelica resta un codice nascosto «ai sapienti e ai dotti» e rivelato solo «ai piccoli» (*Lc* 10,21).

Occorre riprendere a questo punto il discorso che ho introdotto nel terzo capitolo, parlando dell'esigenza di riconoscersi creature. Lì ho evidenziato la vocazione all'esistere in modo creativo. Qui intendo porre in risalto come nella costituzione creaturale della persona umana sussista una vocazione all'amore che ci rende, insieme, più fragili e più forti, più esposti al patire ma anche capaci di uscire da noi stessi per realizzare qualcosa di meglio

[84] E. Bloch, *Il principio speranza* III, Garzanti, Milano 1994, 1457 [*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959].

che la mera sopravvivenza. Si colgono tratti essenziali della nostra esistenza se non si satura la riflessione con quella che sembra la risposta prima e conclusiva a ogni mistero. Voglio dire che un'antropologia della creaturalità non va riportata all'ottica della religione e non si fonda necessariamente sulla tesi per cui in principio c'è un Dio onnipotente. In un simile scenario la "creatura" non sarebbe altro che l'effetto di una causa chiamata "Creatore". Qui invece si dovrebbe mettere da parte l'inclinazione a usare Dio come risposta. La nozione di creatura ci ricorda che non siamo ontologicamente autosufficienti: la vita per noi è vita ricevuta. È una presa di coscienza che non asseconda la fretta di individuare la causa o l'origine della nostra condizione di vita, perché ci costringe anzitutto a decifrare ciò che intanto noi stessi siamo. E mentre l'impostazione religiosa insiste sulla dipendenza della creatura dal Creatore, l'ascolto della costituzione dell'essere creatura per come la sperimentiamo suggerisce di portare l'attenzione sul dato dell'unicità di ognuno. Senza che noi sappiamo nulla dell'origine della vita come tale, essa ci costituisce come esseri originali: ciascuno è unico. Il concetto di originalità non dà una risposta, apre il pensiero al mistero di una relazione con ciò che ci fa essere in virtù ma anche al di là della generazione biologica. Questa originalità non rimanda tanto all'onnipotenza dell'origine della vita[85],

[85] Infatti all'onnipotenza di un Essere o di una Divinità che *può tutto*, ossia indifferentemente qualsiasi cosa, si addicono gli stessi tratti della

quanto a una relazione di dono, per quanto misteriosa essa sia[86].

L'idea di vita ricevuta rimanda a quella di dono e questa – essendo ogni vero dono offerto per sempre e non a tempo determinato – si affaccia su un tempo capace di rinnovarsi senza cadere nella morte. Come ogni vero dono apre e guarda al futuro del donatario, così la nostra originalità ha un'apertura specifica, che ho già evocato in precedenza con il nome di futurità. Futurità paradossale, perché ci interpella nella finitezza e perché si apre nella tensione tra precarietà ed eternità, tra dolore e amore, tra angoscia e speranza, tra paura e desiderio. «Da mortali temiamo ogni cosa – scrive Seneca –, ma desideriamo tutto come fossimo immortali»[87]. Se restiamo fedeli all'intenzione di felicità che costituisce il nucleo del desiderio umano puro

contingenza: poter essere e persino poter non essere per autonegazione, potere il bene o potere il male: è un modo d'essere cieco, neutro, magico, immaginato da chi, più che un reale incontro con il divino, cerca l'antidoto al proprio sentimento di impotenza. Il sentimento di dipendenza della creatura dinanzi al sacro, enfatizzato nella teoria della religione che va da Friedrich Schleiermacher a Rudolf Otto, va benissimo per le proiezioni dell'uomo religioso, ma è un ostacolo dinanzi al Dio di Gesù.

[86] Ho sviluppato questa ipotesi nel saggio *Il dono dell'origine*, in G. Ferretti (ed.), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, I.E.P.I., Pisa - Roma 2003, 187-217. Sulle possibilità metafisiche della semantica del dono ricordo il nitido quadro tracciato in S. Labate, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004.

[87] «*Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis*»: L.A. Seneca, *De brevitate vitae* 3, 1 [trad. it. in, *Dialoghi* II, Mondadori, Milano 1993, 300].

– il desiderio non prodotto artificialmente o sviato, ma vivo e integro nel sogno, nella speranza, nel cammino della libertà e dell'amore –, allora l'orientamento al futuro diventa tutt'uno con il trascendimento di se stessi nella dedizione all'altro e al suo bene. Nel maturare dell'amore come amore generoso, comunichiamo futurità. Quando infatti giungiamo all'altro come liberi donatori amorevoli, più che all'illimitato prolungamento del presente e alla nostra sopravvivenza, siamo protesi a mantenere aperto il futuro di chi amiamo, a fare in modo che sia un futuro buono, a confermare l'eterno valore che ha per noi la relazione con l'altro. Ho detto nel terzo capitolo che per esseri sensibili al futuro la morte è realmente un'offesa radicale. Se consideriamo la futurità dalla prospettiva della finitezza del vivere creaturale, si vede che l'una non attenua la seconda. La radicalizza. E mostra come questa sua radicalità derivi dal fatto che il finito, per noi, anziché essere circolarmente acquietato in sé, è sproporzionato, aperto come una ferita. Ciò è evidente non tanto nel fatto che la persona tende a non accettare la propria morte e può farlo solo all'estremo limite delle sue possibilità di disciplina interiore, quanto nel dato per cui nessuno accetta l'annullamento del suo amore, se questo è profondo, scelto, capace di unificare tutto ciò che siamo. È assolutamente inaccettabile che l'amore abbia fine nella distruzione dell'amato e della relazione, che si sia amato invano[88].

[88] In merito ricordo lo studio di I. CARUSO, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, Einaudi, Torino 1988 [*Die Trennung der*

Quanto a noi stessi, la morte è più che un limite fisico estremo. Essa non colpisce solo il corpo, ma anche l'anima. Ossia l'identità profonda, libera, misteriosa di ciascuno, il nucleo sorgivo della personalità. L'esperienza storica indica che l'anima delle persone è mortale, non gode di alcuna garanzia d'immortalità[89]. Si pensi a quelli che chiamiamo "mostri", alla totale banalità o stupidità[90] che li avvolge e li svuota della loro umanità. Eccezioni? Guardiamo ancora più vicino a noi: non ci sono forse esperienze ed eventi che feriscono mortalmente la nostra anima, non ci sono stagioni intere della nostra vita che passiamo in questa morte, senza più memoria né desiderio? Letta da questa angolatura la condizione umana assomiglia a una crocifissione senza risurrezione.

Se d'altro canto leggiamo la finitezza dal punto di vista della futurità, quella che si delinea non è una patria nell'aldilà, ma la responsabilità creaturale della persona umana. Per avere un'idea fedele della nostra condizione dobbiamo legare originalità, futurità e finitezza alla

Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Hans Huber Verlag, Bern - Stuttgart 1974].

[89] «Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna» (*Mt* 10,28).

[90] *Cf.* rispettivamente H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1997 [*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963], e D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 28-30.

responsabilità. Infatti è solo nella scoperta e nella libera assunzione dell'esistenza responsabile che la creatura umana diventa pienamente persona giungendo a completare la sua nascita[91]. Di quale responsabilità si tratta? In quanto creature esposte alla morte e alle distruzioni del male subìto e agito, siamo chiamati a vivere creativamente, in modo da disimparare ogni giorno il ricorso a logiche e pratiche distruttive per scegliere invece modalità di esistenza dialogiche, comunionali, risanatrici, capaci di tradurre l'adesione al bene. È una responsabilità poetica, per la sua creatività nel rinnovare originalmente le dinamiche del bene condiviso, ed euristica, per la sua capacità di trovare e aprire strade lì dove c'erano barriere sperimentate come insormontabili. Nel partecipare alla vita e nell'abitare il mondo secondo questo metodo possiamo accedere a un'innocenza relativa ma attiva. Relativa, perché non siamo immuni al male e alla colpa e perché soltanto grazie alla relazione con altri possiamo conoscere una liberazione da entrambi. Attiva, perché l'innocenza – il non operare il male – accade effettivamente allorché unifichiamo il nostro essere in un'azione che sia confutazione del male stesso.

Per contro, ogni complicità con la distruttività è un tradimento di quella condizione creaturale che per noi

[91] Dinamica etica e dinamica generativo-maieutica, qui, si fondono. Per approfondire questa verità antropologica e metafisica andrebbero ripresi insieme, a mio avviso, i percorsi esemplari di Emmanuel Lévinas e di María Zambrano.

non è solo un luogo, ma una vocazione. La prospettiva della risurrezione interpella l'originalità, la futurità, la finitezza, il dolore e l'amore perché anzitutto si rivolge alla responsabilità: che io creda o no a questa "leggenda", essa mi fa capire che sono chiamato a cercare e a vivere esperienze di "risurrezione" dal male per quanto sarà possibile, senza onnipotenze e senza magie. La misura di questa possibilità non sta nell'invulnerabilità ai suoi colpi, ma nell'indisponibilità alla sua seduzione. Chi non si concede al male ha la posizione esistenziale più adeguata per ascoltare l'annuncio di una liberazione definitiva. Dall'interno di questo orientamento fondamentale si potrà riconsiderare la questione del senso del messaggio evangelico incarnato in Gesù trovandosi in un'oggettiva convergenza del desiderio e dello stile di vita con l'annuncio del regno di Dio.

Riassumo a questo punto le indicazioni essenziali che provengono dall'ermeneutica reciproca tra semantica della risurrezione e ascolto dell'esistenza creaturale umana. Leggere la risurrezione dalla creaturalità vuol dire superare l'ideologia della risurrezione retributiva, meritocratica, magica, perché il fulcro di tutto non è l'onnipotenza divina o la sopravvivenza dell'io, ma il destino dell'altro, degli altri, la responsabilità per gli amati estesa all'universalità delle creature viventi. Leggere la creaturalità dalla risurrezione significa spingere il pensiero a cercare ancora, oltre lo scenario metafisico che vede nella vita un prestito da trattenere per sé fin quando la morte, invincibile creditore e padrone

di tutto, la distruggerà. Da questo secondo versante di comprensione si profilano due prospettive.

La prima riguarda il confronto con la morte. Noi sperimentiamo la precarietà di chi in carcere attende una sentenza di morte o quella di chi è in viaggio? Ed è proprio vero che in tale precarietà cerchiamo la sopravvivenza sempre e a tutti i costi? Come spiegare allora la decisione di colro che si tolgono la vita, oppure la scelta di quelli che danno la loro vita per gli altri? Nell'impulso alla sopravvivenza, che è universale ma non assoluto, sussiste qualcosa che non va preso alla lettera e neppure condannato[92], poiché piuttosto va riconosciuto

[92] Nella *Ballata della sincerità al De Profundis* Rafael Alberti esprime l'universale legittimità di tale impulso: «Signore, al De Profundis, / oggi t'invoco, anche se non credo / che m'ascolti, ma sei / ancora una parola / appresa da bambino / e a volte, come questa sera, / non è male ripeterla. / Signore, essere vento, Signore. / Vento, essere campo, Signore. / Campo, essere erba, Signore. / Erba, essere nido, Signore. / Nido, essere piuma, Signore. / Piuma, essere nube, Signore. / Nube, essere cielo, Signore. / Cielo, essere pioggia, Signore. / Pioggia, essere fiume, Signore. / Fiume, essere nave, Signore. / Nave, essere fumo, Signore. / Fumo, essere mari, Signore. / Mari, essere luna, Signore. / Luna, essere lampo, Signore. / Lampo, essere tuono, Signore. / Tuono, essere calma, Signore. / Calma, essere ira, Signore. / Ira, essere verde, Signore. / Verde, essere azzurro, Signore. / Azzurro, essere nero, Signore. / Nero, essere nebbia, Signore. / Nebbia, essere chiaro, Signore. / Chiaro, essere alba, Signore. / Alba, essere giorno, Signore. / Giorno, essere giorno, Signore. / Qualunque cosa si vede, / galleggi, voli o sprofondi, / che sappia che sta nell'aria, / che sta nella terra o nell'acqua. / Essere qualcosa, qualcosa / eccetto quel che son ora: / un poeta, le radici / recise al vento, divise, / secca voce, non irrigata, / uomo lontano, solo / forzatamente lontano, / che vede calare la sera / col timore della notte. / Qualunque cosa, ma viva, / per quanto piccola sia. /

per ciò che significa. La vita cerca vita nuova. Ma non nel senso di una sua ripetizione o di un mero prolungamento temporale. Nel senso della sua trasfigurazione, della sua inedita pienezza. Però finché avanti a noi vediamo solamente la morte, questo impulso verso la vita nuova è incline ad affermarsi riducendosi a ricerca di sopravvivenza. Così ognuno tenta di trasferire sugli altri, per quanto possibile, la morte e quelle situazioni di mortificazione che in certa misura la anticipano e la preparano. Se questo impulso alla vita nuova potesse veramente vedere, saprebbe distinguere il futuro dalla morte stessa. Vogliamo una vita che sia più della vita. Il nostro essere al mondo confina da un lato con la morte, dall'altro con l'amore. La vita, per noi, è propriamente *esistenza* perché questo nostro viaggio può portarci da una parte o dall'altra.

La storia di Gesù invita a ripensare questi confini mostrando che la stessa parola "morte" non può ricomprendere in sé i versanti totalmente opposti della distruzione e del passaggio trasfigurante. Quest'ultima dimensione si comprende se anzitutto ricordiamo che la condizione umana non è una condizione statica, ma è appunto un viaggio. La vita chiede sì di essere mantenuta, salvata, ma nel contempo chiede di essere trasfigurata, di non essere assunta così com'è immediatamente, poiché vuole arrivare a conoscere una perfezione, un compimento che ora

Sì, qualunque cosa, Signore, / ma viva, qualunque cosa…»: in O. Macrì (ed.), *Poesia spagnola del '900* II, Garzanti, Milano 1974, 764-767.

intravede solo con il desiderio e con la rivolta. Un'esistenza liberata sarebbe una vita posta completamente oltre ogni forma di distruttività. L'ipotesi di questa trasformazione è sensata? L'unica via per indicarne la plausibilità è il riferimento alle esperienze di passaggio e di nascita che facciamo durante l'esistenza. Esperienze di un compimento che non sia una fine, ma una trasfigurazione e una liberazione. Si obietterà che durante la vita possiamo pur avere simili esperienze, ma infine la morte-distruzione spazza via tutto, quindi l'analogia non dice nulla. Si può rispondere però considerando meglio ciò che davvero sperimentiamo. Infatti incontriamo delle forme di "sopravvivenza" che non si risolvono nel ripetere l'esistenza nota, perché sono il rinnovarsi in altra forma di un'esistenza che era stata interrotta. Sono le forme della persistenza trasfigurata dell'essere delle persone.

Dentro il flusso della vita interiore, nel costante costituirsi del sé personale ed eventualmente nella relazione con le persone amate scomparse, c'è una forma di assunzione della vita perduta dell'altro che va ben oltre il ricordo. Questa è interiorizzata ed entra a far parte dell'essenza vivente di quanti si trovano nel lutto. Inoltre, insieme all'interiorizzazione degli amati scomparsi nel sé di chi resta, vediamo che l'amore interrotto vive altrimenti. Esso tende a tradursi in relazioni ulteriori, porta frutto per altre persone. E così rivive. Non è un caso limite, ma la condizione naturale e universale dell'amore profondo. Ciò non vale solo per la fecondità biologica, per cui nei figli perdura altrimenti la presenza amorevole dei geni-

tori; vale per tutti coloro che entrano nella reciprocità in dilatazione – e non confinata esclusivamente entro la coppia – generata dall'amore. Quando esso matura non si limita ai due che si amano, ma si riversa su altri. È la scena illuminante di Gesù che affida, dalla croce, sua madre al discepolo prediletto e lui a lei (*Gv* 19,26s.). Sotto la croce Maria nasce di nuovo come madre, il discepolo come figlio. Ogni vero amore si incarna e incarnandosi coinvolge altri. Questa è la sua esperienza dell'infinito. Ecco la vita più della vita che oscuramente cerchiamo sin dal cosiddetto "istinto di sopravvivenza".

Va dunque superata l'illusione ottica per cui si tende a credere che la vita implichi la morte e che, d'altra parte, la morte permetta vita nuova. Non è la morte a rigenerare la vita, è invece la vita amata e amante che, nonostante il fatto della morte stessa, sa rinnovarsi e rifiorire in nuove incarnazioni. La vita rinasce non perché il decesso dei vecchi fa spazio ai giovani, né perché ci sia una distruzione che è una creazione, bensì perché l'amore che ha animato la storia di qualcuno che scompare continua a vivere nella storia di altri. Evidenziando questa naturale "proprietà transitiva" dell'amore non intendo "demitizzare" la risurrezione risolvendone in tale proprietà l'evento e il senso. Voglio dire semmai che chi sa vedere questo dinamismo è più aperto alla possibilità di spingersi oltre nel considerare la credibilità dell'annuncio pasquale.

Allargando il campo visivo, possiamo capire che dentro le tradizioni, le opere, le realizzazioni storiche

agisce una creatività creaturale i cui effetti perdurano e non cessano con l'estinzione fisica delle persone che l'hanno espressa. L'amore porta frutto al di là di questo limite. È una forma di persistenza trasfigurata della vita che fonda tutto ciò che di positivo noi conosciamo. La vita del mondo non poggia sul nulla, ma è sostenuta da questa tradizione di trasfigurazione. Tutto ciò che esiste vive trasfigurandosi. Ciò può accadere solo attraverso la forza del bene condiviso, mediante una qualità creativa d'amore che si sprigiona quando questo è gratuito non solo nel senso che è donato, ma anche nel senso che è libero dalla distruttività.

Dal punto di vista della ragione, congedarsi dall'abitudine a fare della morte-distruzione la nostra verità permette di restituire alla morte come tale il suo statuto di soglia del mistero ultimo della vita. Questo mutamento di prospettiva non comporta l'adesione obbligatoria a una metafisica dell'aldilà, ma libera lo spazio affettivo e concettuale per cogliere come realmente la condizione umana non sia semplicemente finita, perché in effetti essa è un intreccio di finito e infinito. Mi riferisco sia all'infinito etico incarnato in ogni essere umano e nella vita del mondo, sia a quell'infinito che è la verità stessa, chiunque sia e qualunque nome abbia.

La seconda prospettiva dischiusa dal considerare la creaturalità secondo la semantica della risurrezione cristiana permette di approfondire il senso della responsabilità storica riconsiderandola in un esodo definitivo da qualunque razionalità vittimaria. Se la morte è la ve-

rità ultima, allora per noi il potere di infliggerla ad altri tende sovente a diventare l'istanza risolutiva, il modo essenziale di decidere le questioni e di dare forma alla storia[93]. È diventato un luogo comune quello che denuncia la rimozione della morte stessa dalla coscienza collettiva. Fenomeno effettivamente percepibile, ma solo negli strati di superficie della cultura. In realtà nei suoi strati profondi la morte ha, più che cittadinanza, una vera e propria sovranità. Storicamente, infatti, quasi tutte le culture si sono rivelate immerse, in misura rilevante, appunto in una razionalità vittimaria secondo la quale è necessario, naturale, razionale, efficace, creativo, salvifico produrre vittime, metterle nel conto e comunque accettare questo fatto[94]. Una simile razionalità, che si diffonde come un contagio, ha la sua radice nel pensare secondo la morte. L'intuizione metafisica degli uomini che stringono alleanza con essa e che programmaticamente si dispongono a esercitare la loro prepotenza sui deboli è fissata in questa affermazione: «Passaggio di un'ombra è la nostra esistenza e non c'è

[93] Donald Winnicott ha segnalato che una cultura di questo tipo è sostanzialmente *depressiva* e che, in alternativa, proprio l'idea di risurrezione suggerisce la possibilità di un cammino psicologico *ascensivo*: *cf.* D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli editore, Firenze 1975, 164s. [*Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Tavistock Publications, London 1958].

[94] Nel contesto dei suoi studi sulle esperienze di interruzione forzata delle relazioni d'amore, considerate come fenomeni di morte fra viventi, Igor Caruso (*La separazione degli amanti*, 28) ha giustamente rilevato che «multiformi sono le maschere dell'ideologia che legittimano la morte».

ritorno quando viene la nostra fine, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro» (*Sap* 2,5).

Se al contrario la morte può essere vinta, non ha più alcun senso produrla, infliggerla agli altri, o anche a se stessi. Finché essa appare invincibile, più alta del valore delle vite, allora l'uomo può voler ricorrere all'astuzia che lo illude di fare del male e della morte uno strumento[95]. È di fronte a questa pretesa che si manifesta il significato politico della risurrezione di Gesù: se crediamo che anche la morte possa essere vinta e che effettivamente lo sia stata, come rassegnarsi ad accettare la violenza, l'ingiustizia, la guerra? Come dichiararle realtà insuperabili[96]? Come credere ancora nel male? Qui sta il punto determinante, che non è solo quello del credere in Dio oppure del credere nel nulla, perché anzitutto è quello del revocare il nostro credito al male, reimpostando la questione della verità ultima della vita dall'interno di questa esperienza di liberazione.

[95] Per la critica del paradigma politico del "male minore", usato come uno strumento, *cf.* M. REVELLI, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2004 ed E. WEIZMAN, *Il male minore*, Edizioni nottetempo, Roma 2009.

[96] Quanto poco la cristianità occidentale e anche non poche espressioni del cattolicesimo politico abbiano radici in una teologia vivificata dalla fede evengelica della risurrezione è evidente dal loro tradizionale pessimismo storico e dal loro ancestrale conservatorismo. In un'omelia del 1932, commentando l'esortazione di Paolo («Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù»: *Col* 3,1), Bonhoeffer si chiedeva: «È mai possibile che il cristianesimo, iniziato in modo così rivoluzionario, ora sia per sempre conservatore?»: D. BONHOEFFER, *Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, 153 [*Gesammelte Schriften* II, Kaiser Verlag, München 1959].

Non sto affatto sostenendo la tesi secondo cui opererebbe il bene solo chi crede nel Dio di Gesù e nella sua risurrezione, mentre chi non crede sarebbe destinato a operare il male. Una tesi del genere ci riporterebbe a quella che ho denunciato come l'ideologia religiosa della risurrezione, ideologia del resto smentita dal fatto che sono esistite ed esistono molte persone che vivono la responsabilità etica e politica, sino a dare la vita per gli altri, senza credere nella risurrezione o in un aldilà. L'elemento dirimente rimane non quello dell'alternativa tra religione e ateismo, che è pur sempre l'alternativa tra due ideologie, ma quello tra l'appassionamento amorevole al bene degli altri e, invece, un pensare secondo la morte che ci spinge ad allontanare la distruzione da noi destinandola a loro. Chi è disposto a seguire questa passione viene provocato dall'annuncio evangelico della risurrezione come dalla possibile rivelazione della nostra vera condizione, quella per cui ha senso credere che l'amore sia più forte della morte, la stessa per cui essere creature vuol dire diventare figlie e figli di Dio.

4. La fine della morte

A questo punto l'annuncio evangelico mostra il senso radicale della creaturalità. Se questa volesse dire secessione dalla propria origine o autosufficienza, e quindi

isolamento cosmico dell'uomo, foss'anche di un uomo tecnologicamente somigliante a un essere onnipotente, allora bisognerebbe ammettere che «la sua creaturalità è la sua catena»[97]. Invece il vangelo «ci annuncia la trasformazione della nostra creaturalità in libertà»[98]. Libertà tipica di chi, senza affatto uscire dall'umano, esiste da figlia o da figlio di Dio. Libertà che solo un Padre vero può fondare e suscitare. La risurrezione attesta l'eccesso gratuito e appassionato dell'amore di Dio e, d'altra parte, il principio del compimento di una giustizia assoluta, quella dell'amore misericordioso e rigenerativo che in nessun caso fa vittime. Nel nostro tempo questa manifestazione del senso vero della giustizia deve essere posta in primo piano nell'attenzione collettiva. Deve tornare a risuonare ineludibile per ognuno e soprattutto per la chiesa l'invito di Gesù: «Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (*Mt* 6,33; *Lc* 12,31). La crocifissione è una tortura[99], il segno universale di come il male, quando si afferma, sottopone allo strazio l'essere umano e le creature viventi. La crocifissione, in quanto crimine degli uomini, è il segno che il male può catturare, torturare e mandare a morte la vita creata e il Figlio stesso di Dio, ma non può cancellare né l'una né l'altro.

[97] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 13 [*Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1954].
[98] *Ibid.*
[99] *Cf.* E. Drewermann, *Il vangelo di Marco*, 496-498.

Se è così, il racconto della vita, della passione, della morte e della risurrezione di Gesù non è forse una parabola, una narrazione che riporta l'attenzione su di noi? Per noi, che come occidentali[100] siamo storicamente cristiani ma condividiamo le colpe di una civiltà accecata dalla presunzione della propria superiorità, la vita amante, torturata sulla croce e risorta resta lo specchio che ci mostra i nostri deliri di morte per quello che sono. Uno specchio che ci rimanda due verità: la verità secondo cui la nostra colpa chiede pentimento, conversione e soprattutto restituzione dei diritti agli offesi, e la verità misericordiosa dell'universale attualità dell'invito pasquale: se cercate l'umanità, in ciascuno e in tutti, non cercate tra i morti quello che è accolto nella vita di Dio. Dal duplice confronto con la semantica della risurrezione e con la nostra creaturalità alla filosofia resta una prospettiva illuminante: quella da cui si vede che ci umanizza solo l'appassionamento alla vita e al bene degli altri. Il soggetto di questa consapevolezza è chiunque senta la violenza innaturale del male, della separazione, della fine nel centro della sua passione d'amore. È la traccia lasciata da Bonhoeffer.

[100] In un contesto senza dubbio profondamente diverso da quello in cui furono formulate, valgono tuttavia anche per noi le parole che Jaspers rivolse al popolo tedesco dopo la seconda guerra mondiale: «Un popolo è responsabile per la forma di governo alla quale si adatta»: K. JASPERS, *La colpa della Germania*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1947, 66 [*Die Schuldfrage*, Piper, München 1979 (1ª ed. 1946)].

> Solo quando si conosce l'impronunciabilità del nome di Dio si può anche pronunciare finalmente il nome di Gesù Cristo; solo quando si amano la vita e la terra, al punto tale che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e a un mondo nuovo[101].

Qui la disperazione non è puramente biologica, né è causata dal fallimento imminente delle speranze di sopravvivenza. Chi dispera, intanto, è la ragione, poiché non vede alcuna via di liberazione e di riscatto dalla mortalità universale. Non è però una ragione ipocondriaca. Chi dispera, con la ragione, è l'amore; è l'essere umano nel suo indivisibile appassionarsi e patire. Il punto più oscuro per noi è pensare che non vedremo più chi abbiamo amato. Perché chi è in questa lucida disperazione potrebbe iniziare a credere? Perché la sua stessa passione[102] lo spinge a non accordare più alla morte alcuna sovranità. La ragione amante intuisce che la morte non ha titolo per porsi come la vera destinazione del cammino umano e del mondo, né rappresenta una vocazione che possa legittimamente attirarci[103].

Nella passione della ragione amorevole può avere luogo quel risveglio che consiste nel vedere, inaspettatamente, la finitezza della morte, la sua fine. La morte,

[101] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 211.

[102] In un'omelia del 1934 Bonhoeffer scrive: «Sperare tutto senza amore è folle leggerezza e ottimismo, sperare tutto per amore è la forza grazie a cui un popolo e una chiesa possono risollevarsi»: D. BONHOEFFER, *Scritti*, 419.

[103] *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 141.

dice la rivelazione biblica, non ha un principio nella creazione. Piuttosto, che intervenga nel decesso o nelle molte forme del male sperimentato vivendo, essa ha soltanto un inizio. E poi anche la sua fine. Questo annuncio non accontenterà le richieste di dimostrazione, ma mi sembra ugualmente essenziale per arrivare a comprendere chi sia in verità un essere umano, cioè un valore vivente infinito. In tale prospettiva ci si rende disponibili a essere rigenerati nella misura in cui si prende distanza critica da ogni forma di alleanza con la morte. Ciò che conta non è allora il primato di una dottrina della risurrezione da risolvere con l'atteggiamento mentale dell'ortodossia, ma è l'adesione alla corrente rigeneratrice e maieutica di attrazione che esercita su di noi l'amore misericordioso. Se in tale esperienza Dio si fa riconoscere come Padre, secondo quanto attesta la storia del Crocifisso Risorto, è possibile che l'amore disperato trovi la sua luce. E che nel disincanto della ragione critica sorga quell'autoironia che è già la soglia dell'affidamento. Questa ragione, ha scritto Max Horkheimer, «sa che non c'è nessun Dio, ma crede in lui»[104].

Il pensiero e la speranza della risurrezione crescono o dileguano a seconda del cammino di vita di cui siamo partecipi. Non per via logico-deduttiva o empirico-scientifica possiamo rinvenire una sollecitazione plausi-

[104] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* XIV, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1988, 508.

bile a credere o a non credere all'annuncio evangelico, bensì solo verificando man mano la congruenza tra gli eventi e gli insegnamenti dell'esistenza e la nostra riflessione. Quando quest'ultima si erge a giudice della verità affermando una pretesa di autonomia che, per come è intesa, la fa muovere come se fosse sradicata e disincarnata, è prevedibile che la risurrezione risulterà una favola puerile. Altrettanto accadrà quando la riflessione viene tentata senza mettere criticamente in discussione il nostro eventuale coinvolgimento acritico in una forma di complicità con logiche di mortificazione, di distruzione e di sostituzione dell'amore generoso con qualche forma di culto della potenza. Ma allorché si segue la sapienza dell'amore e si esercita la responsabilità creaturale specifica della persona umana, che è quella di imparare ad agire in modo non distruttivo e nonviolento, l'annuncio della risurrezione mostra di avere un'altra credibilità. In tal caso nessuno ci regala un'immunità sovrumana alla sofferenza, al male e alla morte, nel senso che dobbiamo sostenere il confronto con queste negazioni del nostro essere. Ma potremo vivere il passaggio dall'idea della speranza all'esperienza della speranza. Qui il bene prefigurato è anticipato e incontrato come presenza reale nel centro dell'esistenza. Non solo ci auguriamo un bene definitivo, non solo aneliamo a felicità e salvezza, ma facciamo l'esperienza di una qualità di vita che non si arrende alla mortificazione in tutte le sue forme. Chi apre il cuore alla speranza di cui Gesù si è fatto garante entra nella vita nuova.

In questa visione della fede, per le ragioni che ho esposto, si coglie che, come c'è una maturità del pensare, c'è anche una maturità del credere. È quella che assume distanza critica dalla religione chiusa e paga di se stessa per fiorire piuttosto nella nuova forma di vita che è data nella fede fedele, appassionata del destino dell'umanità senza divisioni e del creato intero. Se la fede si rinnova e sa seguire fino in fondo l'appello divino che è riuscito a scongelare e a schiudere le forme chiuse della religione, allora la particolarità della fede stessa rappresenta non una condizione permanente, bensì una transizione che prepara la nascita della nuova umanità e del mondo nuovo. Certo, le cadute e le meschinità degli uomini sono da mettere in conto e ogni volta la resistenza dei sentimenti oscuri, così come quella dei sistemi sociali disumani, farà sembrare questa nascita nulla più che un'illusione. Ma almeno la curiosità, il desiderio, lo scatto di libertà, la dignità di serbare nel cuore il sogno della nuova umanità e del mondo salvato potremo coltivarli ogni giorno, ospitando in noi e tra di noi un frammento reale di quel sogno. Finché un giorno scopriremo che la verità era in quel frammento e che essa è ormai divenuta la realtà intera. La fede, già ora, non può essere altro che vita vera. Altrimenti non è niente più che una finzione religiosa. In quest'ultimo caso dovremmo pur accorgerci che la via è sbagliata dal fatto che l'angoscia ci resta nel cuore. Invece la fede vissuta, nonostante le ombre della fatica e della sofferenza, è già esperienza di quella luce che è felicità pura.

Indice

Giornale di teologia

BIBLIOTECA DI AGGIORNAMENTO TEOLOGICO

213 E. Dussel, **Filosofia della liberazione**

214 M. Blondel, **Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna**

215 F. Kerr, **La teologia dopo Wittgenstein**

216 A. Peelman, **L'inculturazione. La Chiesa e le culture**

217 Ch. Yannaras, **La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa**

218 J.B. Lotz, **Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger**

219 N. Mette - H. Steinkamp, **Scienze sociali e teologia pratica**

220 J. Werbick, **Soteriologia**

221 X. Tilliette, **La cristologia idealista**

222 J. Splett, **La dottrina della Trinità in Hegel**

223 O. Cullmann, **L'origine della festa del Natale**
Quarta edizione

224 O. Cullmann, **Le vie dell'unità cristiana**

225 A. Cislaghi, **Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel**

226 R. Gibellini (ed.), **Percorsi di teologia africana**

227 W.G. Jeanrond, **L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato**

228 J.-P. Wils - D. Mieth (edd.), **Concetti fondamentali dell'etica cristiana**

229 B. Welte, **L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo**
Seconda edizione

230 J.A. Fitzmyer, **Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto**
Seconda edizione

231 F.D.E. Schleiermacher, **La festa di Natale. Un dialogo**

232 J. Moltmann, **Chi è Cristo per noi oggi?**

233 E. Chiavacci, **Invito alla teologia morale**
Sesta edizione

234 E. Schillebeeckx - C. Halkes, **Maria: ieri, oggi, domani**

235 G. Scherer, **Il problema della morte nella filosofia**
Seconda edizione

236 H. Waldenfels, **Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni**

237 V.E. Frankl - F. Kreuzer, **In principio era il senso. Dalla psicoanalisi alla logoterapia**

238 P. Gibert, **Breve storia dell'esegesi biblica**

239 G. Moretto, **La stella dei filosofi**

240 E. Moltmann-Wendel, **Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità**

241 I. Sanna, **Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi**

242 B.-J. Hilberath, **Pneumatologia**

243 J.M. Hopkins, **Verso una cristologia femminista. Gesù di Nazareth, le donne europee e la crisi cristologica**

244 F.X. D'Sa, **Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto**

245 K.-J. Kuschel, **La controversia su Abramo**

Giornale di teologia

BIBLIOTECA DI AGGIORNAMENTO TEOLOGICO

246 E. Schweizer, **Gesù, la parabola di Dio. Il punto sulla vita di Gesù**

247 F. Dalla Vecchia (ed.), **Ridatare i vangeli?**

248 E. Zenger, **Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani**

249 E. Drewermann - J. Jeziorowski, **Conversazioni sull'angoscia**

250 A. Ganoczy, **Teologia della natura**

251 F.J. Stendebach, **Introduzione all'Antico Testamento**

252 G. Moretto, **La dimensione religiosa in Gadamer**

253 W. Jens - K.-J. Kuschel, **Dialogo con Hans Küng. Con la lezione di congedo di Hans Küng**

254 J. Moltmann, **La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita**

255 M. Kehl, **Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo**

256 W. Pannenberg, **Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche**

257 P. Tillich, **L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi**

258 J. Moltmann (ed.), **Biografia e teologia. Itinerari di teologi**

259 Johann-Adam-Möhler-Institut (ed.), **Le Chiese cristiane nel Duemila**

260 G. Gutiérrez, **Densità del presente**

261 R. Panikkar, **L'esperienza di Dio**
Seconda edizione

262 E.A. Johnson, **Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista**

263 T. Sundermeier, **Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale**

264 K.C. Felmy, **La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione**

265 Ph. Rouillard, **Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni**
Seconda edizione

266 G. Greshake, **La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere**
Terza edizione

267 A. Benz, **Il futuro dell'universo. Caso, caos, Dio?**

268 Ch. Perrot, **Gesù**
Seconda edizione

269 C. Zuccaro, **La vita umana nella riflessione etica**
Seconda edizione

270 J. Arnould, **La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evoluzionista**

271 B. Forte, **Dove va il Cristianesimo?**
Seconda edizione

272 J.R. Quinn, **Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani**

273 J. Moingt, **I Tre Visitatori. Conversazioni sulla Trinità**

274 R. Wind – C.L. Nessan, **Chi sei tu, o Cristo? Un libro ecumenico di lettura sulla Cristologia di Dietrich Bonhoeffer**

275 W. Pannenberg, **Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich**

276 A. Maffeis (ed.), **Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico**

277 H. Häring, **Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?**

278 G.W.F. Hegel, **Vita di Gesù**

Giornale di teologia

Biblioteca di aggiornamento teologico

Giornale di teologia

Biblioteca di aggiornamento teologico

313 E. Johnson, **Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi**

314 T.R. Peters - C. Urban, **La provocazione del discorso su Dio**

315 P.F. Knitter, **Introduzione alle teologie delle religioni**

316 W. Kasper, **Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo**

317 E. Bethge, **Leggere Bonhoeffer**

318 K.-J. Kuschel, **«L'ebreo, il cristiano, e il musulmano s'incontrano»? «Nathan il saggio» di Lessing**

319 D. Mieth, **Scuola di etica**

320 K. Müller, **Ai confini del sapere. Introduzione alla filosofia per teologhe e teologi**

321 K. Löning - E. Zenger, **In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione**

322 M. Amaladoss - R. Gibellini (edd.), **Teologia in Asia**

323 Benedetto XVI, **Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz**

324 C. Dotolo, **Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa**

325 W. Kasper, **Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale**

326 K.F. Pecklers, **Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani**

327 S. Malka, **Leggere Rosenzweig**

328 R. Pesch, **Antisemitismo nella Bibbia? Indagine sul Vangelo di Giovanni**

329 F. Dünzl, **Breve storia del dogma trinitario nella chiesa antica**

330 G. Greshake, **Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?**
Seconda edizione

331 R. Pesch, **Simon Pietro. Storia e importanza storica del primo discepolo di Gesù Cristo**

332 J.A. Fitzmyer, **Paolo. Vita, viaggi, teologia**
Seconda edizione

333 T. Schneider – M. Patange, **Sette sante celebrazioni. Breve teologia dei sacramenti**

334 K. Wenzel, **Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona**

335 W. Schmithals, **Nuovo Testamento e gnosi**

336 T. Bremer, **La Croce e il Cremlino. Breve storia della Chiesa ortodossa in Russia**

337 Ch.W. Troll, **Distinguere per chiarire. Come orientarsi nel dialogo cristiano-islamico**

338 G. Canobbio, **Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico**

339 J.F. Haught, **Dio e il nuovo ateismo**

340 A.G. Wright – R.E. Murphy – J.A. Fitzmyer, **Breve storia di Israele**

341 K. Rahner, **Il morire cristiano**

342 G. Cunico, **Lettura di Habermans. Filosofia e religione nella società post-secolare**

343 C.W. Troll, **Domande islamiche. Risposte cristiane**

344 C. Di Sante, **L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico**

345 G. Segalla, **La ricerca del Gesù storico**

346 R. Mancini, **Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo**